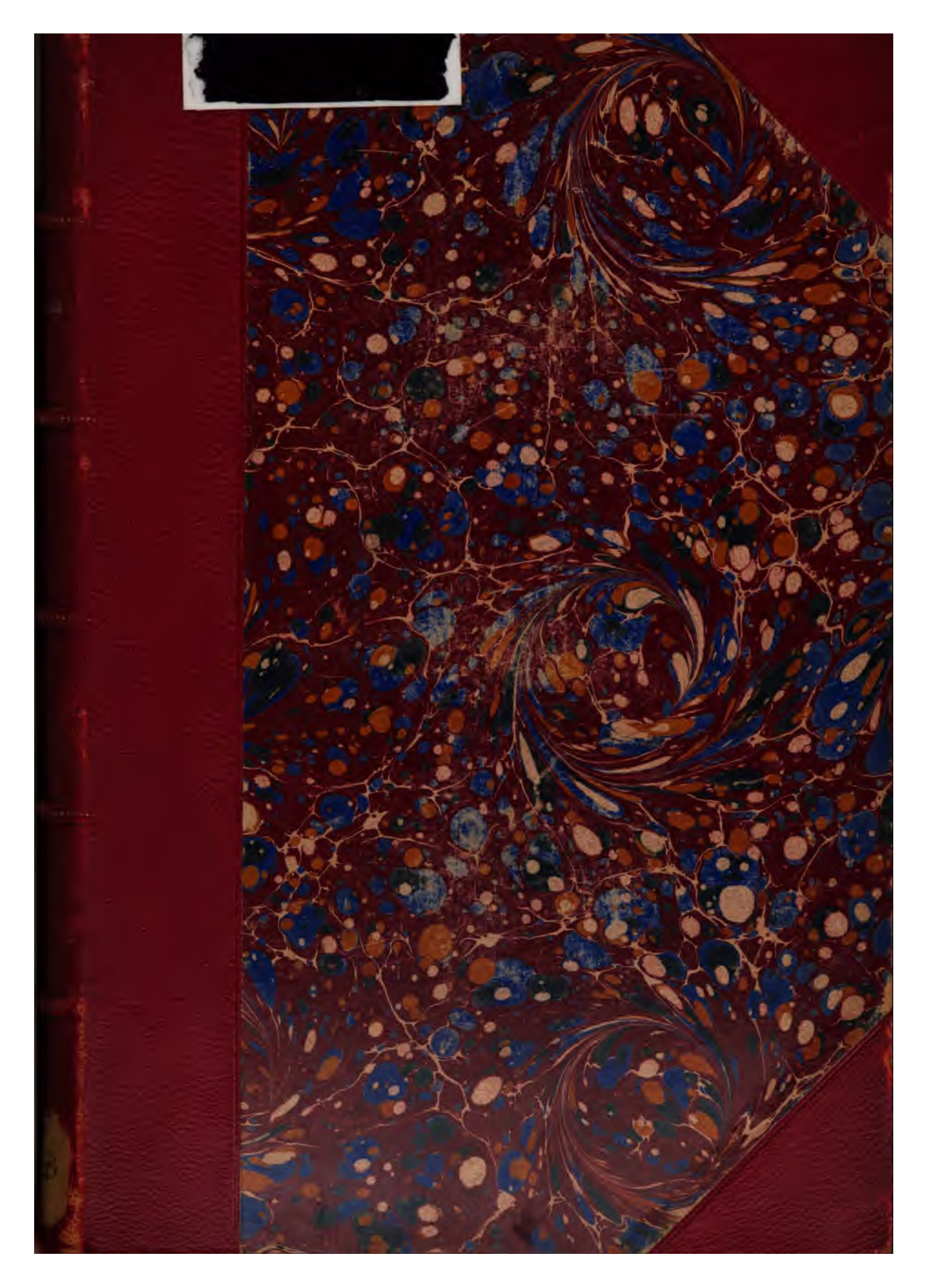
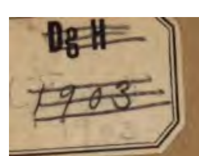





Dg H
1903


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
VE RI TAS
CHRISTO ECCLESIAE





Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard
o. ö. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Freiburg i. Br. (Baden)

und

Dr. J. P. Kirsch
o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz)

Dritter Band

Zweites und Drittes Heft:

Dr. Anton Beck

Die Trinitätslehre des heiligen Hilarius von Poitiers

Mainz

Verlag von Franz Kirchheim

1903

Die Trinitätslehre

des

heiligen Hilarius von Poitiers

Von

Dr. Anton Beck
Kgl. Präfect an der Lehrerbildungsanstalt Amberg

Mainz
Verlag von Franz Kirchheim
1903

Imprimi permittitur

Moguntiae, die 31. Martii 1903.

Dr. J. B. Holzammer
Cons. eccl. et Can. capit. eccl. cathedr.

Druck von Hesse & Becker in Leipzig.

Einleitung.

1. Hilarius und die orthodoxen Lehrer der Trinität. — Es ist gewiß gerechtfertigt, die Anschauung des hl. Hilarius über das hehrste Geheimnis des Christentums darzustellen.[1] Ist ja alles einig im Lobe des Heiligen als eines der originellsten und tiefsinnigsten Kirchenlehrer[2], der seinen erhabenen Gegenstand mit systematischer Beweisführung behandelt und den Gegnern der Trinität mit unerbittlicher Logik entgegentritt. „Und wenn wir schließlich noch bedenken, daß in der Verbannung, wo der größte Teil des Werkes[3] abgefaßt wurde, dem Heiligen niemand zur Seite stand, mit welchem ein Ideenaustausch möglich oder ganz ratsam gewesen wäre, so müssen wir staunen über die vom Anfang bis zum Ende gleich lebhafte Beweisführung, über die ganz richtige Wahl der Worte, die von da an für den lateinischen Sprachgebrauch fixiert blieben; ja wir können uns kaum genug wundern über die allseitig vollendete Durchführung der höchst schwierigen Geheimnislehre.“[4]

In der Philosophie seiner Zeit wohlgeschult, hatte er sein

---

[1]) Die Veranlassung zur Bearbeitung dieser Monographie hat der hochwürdigste Herr Prälat Professor Dr. Heinrich Kihn in Würzburg gegeben, dem hiefür der ehrerbietigste Dank an dieser Stelle ausgesprochen sei.

[2]) Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, I, 1037.

[3]) nämlich de Trinitate.

[4]) Viehhauser, Hilarius Pictaviensis, 42 f; Förster, Stud. u. Krit. 1888, Bd. 61, 648 f.

theologisches System sich längst gebildet, bevor er sich genötigt sah, in die trinitarischen Streitigkeiten sich einzumengen: Testor Deum coeli et terrae, me cum neutrum audissem, semper tamen utrumque sensisse, quod per homousion homoiusion oporteret intelligi.[1]) Wiewohl er der griechischen Philosophie huldigte und während seiner Verbannung im Orient sicher mit den Schriften der griechischen Orthodoxen sich vertraut machte, beruht seine theologische Anschauung doch nicht in dem Maße, als angenommen wird, auf diesen Schriftstellern, auch nicht auf Athanasius, obschon ja zugegeben werden muß, daß die gleiche philosophische Bildung, die Verteidigung des gleichen Gegenstandes gegenüber den gleichen Gegnern eine Verwandtschaft der Gedanken und der Beweisführung erzeugen mußte. Viel mehr als auf den griechischen Vätern, fußt Hilarius auf Tertullian[2]) (und Novatian), so sehr, daß seine Gedanken sich oft wie ein großer Kommentar zu dessen Ausführungen lesen, vor allem in dem Werke adv. Praxean. Gerade in den grundlegenden philosophischen und theologischen Begriffsentwickelungen lehnt er sich an diesen Schriftsteller an. Daher war es auch das Bestreben, in den nachfolgenden Zeilen diesen Zusammenhang wenigstens durch Hinweis auf die verwandten Stellen aufzuzeigen. Freilich hält sich Hilarius nicht sklavisch an sein Muster, sondern verarbeitet dessen Gedanken in selbständiger und daher auch bisweilen abweichender Art.

Die hl. Augustinus und Leo der Große haben unsern Kirchenvater wohl benützt; Vigilius Tapsensis und besonders Fulgentius von Ruspe bieten zahlreiche Gedanken, welche innige Verwandtschaft mit ihm bekunden; Faustinus hält sich, wie schon die ed. Maur. hervorhebt, in seiner

---

[1]) de synod. 91.

[2]) Die Bemerkung des Hilarius in Matth. V, 1, er ziehe Cyprian dem Tertullian vor, dessen Schriften wegen seines Abfalls nicht mehr das nötige Ansehen genössen, kann sich wohl nicht auf die philosophische Spekulation desselben beziehen.

Beweisführung vielfach an ihn; auch Marius Viktorinus hat ihn gekannt, und manche seiner Ausführungen lesen sich wie rhetorische Paraphrasen zu den Darlegungen des hl. Hilarius; ebenso hat Cassian[1]) ihn für seine christologischen Ausführungen benützt, haben Cassiodor, div. litt. 18; Beda, Prol. in vit. S. Columb. sich mit ihm beschäftigt. In den adoptianischen[2]), eucharistischen, trinitarischen[3]) Streitigkeiten spielen seine Ausführungen eine große Rolle. Seit dem Lombarden gebrauchen ihn die Sententiarier in hohem Maße, freilich vielfach ohne ihn aus sich heraus zu erklären, weshalb sie wiederholt dessen Gedanken nicht richtig kommentieren. Es ist klar, daß die Spätscholastiker seine Darlegungen gern benützten. Von diesen fanden einige durch Erasmus, den Herausgeber seiner Werke, in der Vorrede eine irrige, durch Skultetus[4]) noch dazu eine leichtfertige Interpretation. Die neueste Theologie zollt auf katholischer und protestantischer Seite der Gedankenschärfe des Hilarius ihre Anerkennung.

Wiewohl zu den originellsten und tiefsinnigsten, so gehört nach allgemeinem Urteile Hilarius aber auch zu den am schwersten verständlichen Kirchenlehrern.[5]) Obschon er seinen Gedankengang mit unerbittlicher Logik verfolgt, so ist er doch so ergriffen von der Wahrheit und Größe seines

---

[1]) de Incarn. IV, 24.

[2]) Scriptum Hadriani P. pro Synod. Nicaen. II bei Harduin. IV, 776; 779; 891 f. Alcuin (ed. Febron.), adv. haer. Felic. IV; ad Felic. IV; c. Felic. Urgel. IV, 11; VI, 5; adv. Elipand. III, 14.

[3]) opp. S. Bernardi II, p. 1339; 1343; 1347.

[4]) Medulla theol. IV, 401 ff.

[5]) Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, I, 1037. — Die Worte der Histoire litt. de la France I, 2, 189: Personne n'a expliqué plus clairement que lui le mystère de la Trinité, la distinction des Personnes, la divinité du Fils et du St. Esprit müssen wohl cum distinctione aufgefaßt werden. Erasmus schreibt: Plurimum sudoris compereram in emendando Hieronymo, sed plus in Hilario: cujus talis est sermonis character, ut etiam si res per se dilucidas tractaret, tamen esset, et intellectu difficilis, et depravatu facilis. Vorrede zu seiner Ausgabe.

Gegenstandes, wofür er gern das Exil leidet[1]), von seiner Aufgabe als Bischof, die Häretiker zu widerlegen, die Gläubigen zu unterrichten, die Verführten zu gewinnen[2]), daß er häufig seine Beweisführung unterbricht, um sofort die Folgerungen gegen die Häretiker zu ziehen und die katholische Lehre in ihrem wahren Werte zu zeigen. Und da fehlen ihm die Worte, um seine Gedanken dem Gegenstande entsprechend zum Ausdruck zu bringen[3]), weshalb er Gedanken an Gedanken häuft, teils um die katholische Lehre darzustellen, teils um sie gegen die verschiedenen Häresien zu verteidigen. Diese Form der Beweisführung ist es vor allem, was das Verständnis erschwert. Daher mahnt Hilarius selbst, seine Ausführungen erst ganz durchzugehen, um über ihren Sinn vollständig klar zu werden.[4]) Dazu kommt, daß er sich die theologischen Termini erst vielfach schaffen mußte, deren Verständnis der späteren Zeit dadurch erschwert war und ist, dass einige derselben unterdessen eine modifizierte Bedeutung erlangt haben (z. B. natura; subsistere). Und so mag Reinkens nicht Unrecht haben, wenn er bemerkt, „man muß mit wahrer Selbstverleugnung in seiner eigentümlichen Gedankenbewegung ihm folgen, um seine wissenschaftliche Kunstsprache zu verstehen.“[5])

Sachlich dagegen kann man Hilarius nur bewundern. Denn was speziell seine Trinitätslehre betrifft, so läßt sich nicht leugnen, daß er dieselbe nicht bloß polemisch — darin ist ihm Athanasius sicher überlegen —, sondern auch positiv glänzend behandelt hat. Ausgehend von der Offenbarung benützt er deren Begriffe, um sie, gestützt auf streng philosophische Termini, möglichst unserem Verständnisse nahe zu bringen und ihre Widerspruchslosigkeit mit der Vernunft darzutun.

---

[1]) de trin. X, 5.
[2]) ib. X, 5; VIII, 1.
[3]) de synod. 5.
[4]) de synod. 32; 66.
[5]) Reinkens, Hilarius v. P. XXI f.

Dies gelang dem Heiligen in so hohem Grade, daß sein Buch de trinitate sicher als ein „in seiner Art einzig dastehendes Meisterwerk“[1]) gelten kann, daß er infolgedessen „der größte Theologe“[2]) des Abendlandes im 4. Jdt. und wohl auch noch[3]) mit Recht „der Athanasius des Abendlandes“ genannt werden darf. Latinorum contra Arianos propugnatorum princeps sine dubio Hilarius Pictaviensis est, cujus duodecim de Trinitate volumina totidem revera *θαύματα* sunt. Nam et eloquentiae splendorem, et dialecticae acumen, et theologiae altitudinem, et Scripturarum divinarum peritiem summam, et ecclesiastici zeli fervorem, et quidquid opis in humano ingenio est, ad hoc Opus conscribendum affluenter Hilarius contulit.[4])

Da seine Ausführungen zunächst durch die Anschauungen der Häretiker bestimmt wurden, ist es notwendig, diese nach der Zeichnung unseres Kirchenvaters darzulegen.[5])

---

[1]) Reinkens l. c. 155. Nirschl, Patrol. II, 80.

[2]) Harnack, Dogmengesch. II, 272.

[3]) Bardenhewer, Patrol. 354.

[4]) A. Mai, Collect. Nova Vet. Script. III, P. II, 188.

[5]) Außer der bereits angeführten Literatur vgl. zum Vorausgehenden noch: ed. maur. opp. S. Hil. praef. gener. IV, 32. Facundus Herm. pro defens. X, 6. Fessler, inst. patrol. I, 436; 450. Alzog, Patrol. 361. Möhler, Athanas. II, 165 ff. Teuffel, Gesch. der röm. Lit. 940. Ebert, Gesch. d. christl. Lit. 131 f. Stöckl, Gesch. der Philos. der patrist. Zeit, 317 ff. Baltzer, Die Theol. des hl. Hil. 2. Förster, Theol. Stud. u. Krit. 1888, 648 f. Barbier, Vie de St. Hil. — Benützt wurden im Nachfolgenden die Ausgaben der Werke des hl. Hilarius der Mauriner (Veroneser Ausgabe) u. die von Hurter; die Wiener Ausgabe des Kommentars zu den Psalmen nebst Zingerle, Kleine philol. Abhandlungen, IV. Heft; Gamurrini's Ausgabe des Werkes de Mysteriis.

Sämtliche Beweisstellen für die Gottheit des Verbums, welche die Christologie voraussetzen, sind unbenützt geblieben, weil zu deren vollem Verständnisse eine noch fehlende eingehende Darstellung der so schwierigen christologischen Gedanken des hl. Hilarius vorausgehen müßte. Die „Fragmente“ sind ebenfalls nicht benützt, weil Hilarius deren Verfasser nicht ist, auch kaum des 1. u. 2. Fragmentes. Die übrigen Väterstellen sind meist den Maurinerausgaben ent-

2. Hilarius und seine Gegner. — Hilarius beschäftigt sich zunächst mit den Arianern.[1]) Um ihnen aber jede Entgegnung zu benehmen, faßt er auch den Sabellianismus ins Auge. Denn der trinitarische Streit dreht sich um die Frage, wie der Monotheismus mit der Dreipersönlichkeit zu vereinigen sei. Ist nur Ein Gott, so kann der Sohn, scheint es, entweder nicht der wahre Gott sein, da sonst zwei Götter wären; oder er muß identisch mit der Person des Vaters gedacht werden, und das ist Sabellianismus.[2])

Die Sabellianer verstehen unter Gott nur den Vater, der Mensch geworden sei und dann Sohn geheißen habe. Die Zeugung sei als eine Ausdehnung (protensio; series; tractus; fluxus; emanatio[3]) der Einen göttlichen Person zu verstehen, die, mit ihrer unabänderlichen Einzelheit (ex solido[4]) im Zusammenhang bleibend (ex connexione porrectio; series[5]) sich in die Jungfrau ausgedehnt[6]), sich selbst als Sohn gezeugt und als solcher Sohn geheißen habe, während sie als Gott den Namen Vater trage[7]); die Personeneinheit (unio des Vaters und Sohnes) habe in der Jungfrau eine (Namens-)Teilung (in Vater und Sohn) erfahren[8]), denn die menschliche Geburt Gottes wollten die Sabellianer wegen der göttlichen Werke Christi nicht leugnen.[9]) Der Sohn habe als solcher nicht von Ewigkeit her existiert, habe überhaupt keine Subsistenz[10]),

---

nommen, wenn nicht Migne ausdrücklich genannt ist. Mangel an Zeit erlaubte mir nicht, letzteren stets zu benützen, während mir an der hiesigen kgl. Provinzialbibliothek die Mauriner zur Verfügung standen; daher die ungleiche Zitationsweise.

[1]) cf. ed. maur. praef. II, 6.

[2]) de trin. V, 1.

[3]) ib. I, 16; VI, 12; de synod. 22; in ps. 67, 15. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athan. 12.

[4]) de trin. I, 16.

[5]) de trin. VI, 12; I, 16; X, 50.

[6]) ib. I, 16; IV, 4; in ps. 67, 15.

[7]) ib. I, 16; VII, 39.

[8]) ib. VI, 11; ed. maur. II, 139 f. Hurter, opusc. ser. alt. IV, 112.

[9]) ib. VII, 5.

[10]) ib. I, 26.

Vater und Sohn seien bloße Namen[1]), sie seien, wie es in der Einheit des Namens „Gott“ zum Ausdruck komme, der Person nach, Eins[2]), der Vater sei sich selbst Sohn[3]); er habe sich bei den Worten Ego et Pater unum sumus mit Ego als Mensch, mit Pater als Gott, und als Vater deshalb bezeichnet, weil er Vater dieses Menschen sei; mit unum sumus habe er sich als Gott und Mensch benennen wollen.[4]) Damit nun ist Vater und Sohn geleugnet.[5]) Dazu kommt ein anderer trinitarischer Irrtum, wie er von Paul von Samosata und Photinus vertreten wird, demgemäss der Sohn von Ewigkeit nicht real, sondern nur in Gottes Vorherbestimmung existiert habe; das Verbum Gottes habe sich in den bloßen Menschen Jesus ausgedehnt und sei in diesem als Kraft Gottes gewesen; das Verbum selber sei eine unkörperliche, insubstanzielle Stimme.[6])

Andere dagegen, die Arianer, leugnen, um den Einen Gott zu retten, die Zeugung des Sohnes schlechthin. Dieser sei ein Geschöpf, wenn auch, weil er Alles geschaffen, ein vornehmeres Geschöpf als die übrigen; er habe zwar vor aller Zeit, aber um nicht ungezeugt zu sein, nicht von Ewigkeit her existiert[7]); er sei aus keiner Materie, weil Alles durch ihn; aber auch kein Sohn Gottes, weil von Gott sich nichts trennen könne; er sei daher aus Nichts und folglich Geschöpf. Daher heiße es: Dominus creavit me[8]); ein vollkommeneres Machwerk, als die übrigen Geschöpfe: Tanto melior factus angelis, quanto excellentius ab his possidet nomen.[9]) Unde fratres sancti, vocationis coelestis participes, cognoscite apostolum

---

[1]) de trin. V, 1.

[2]) ib. I, 16; III, 4; II, 23; de synod 42; 81.

[3]) de trin. V, 23; 25.

[4]) ib. X, 5. Novat. de trin. 22.

[5]) ad Const. II, 9.

[6]) de trin. II, 23; X, 50; 51; 61; de synod. 19; 43; 46; 50; in ps. 67, 15. Hurter, opusc. ser. alt. IV, 44; 246.

[7]) de trin. I, 35; IV, 3; VI, 18; VII, 24; XI, 4; XII, 50; c. Auxent. 6.

[8]) Prov. 8, 28.

[9]) Hebr. 1, 4.

et principem sacerdotum confessionis nostrae Jesum Christum, qui fidelis est ei qui fecit eum[1]); er sei dem Vater subordiniert: Pater major me est.[2]) Die Arianer lassen also keinen wahren Gott zu infolge von Zeugung, wohl aber einen falschen infolge von Schöpfung; leugnen, daß der Sohn Gott sei von Natur aus, wenn auch nicht dem Sakrament (der Gnade) nach[3]), halten Schöpfung demnach identisch mit Zeugung[4]), behaupten also, daß die Gestalt, Weisheit und Kraft Gottes aus Nichts sei, begründen es damit, Gott werde, wenn er zeuge, in seinem Wesen verringert, Gott entleere sich (evacuare), und glauben so, Gott zu Hilfe zu kommen, wenn sie den Sohn auf Eine Stufe mit den Geschöpfen stellen und auf diese Weise für Gott dessen vollkommenes Wesen retten.[5]) Daher legen sie ihm allein göttliche Eigenschaften bei, damit diese für den Sohn nicht mehr übrig bleiben.[6])

Allein hiedurch lösen sie die so eng zusammengehörenden (trinitarischen) Wesen (res) in verschiedene Substanzen auf. Denn ist der Sohn nicht wahrer Sohn, dann auch der Vater nicht wahrer Vater; ebenso auch der hl. Geist nicht mehr hl. Geist, wenn der Spender desselben ein Geschöpf ist.[7]) Sie nennen den Sohn zwar Gott, aber nicht wahren, sondern nur nominellen, geschaffenen Gott[8]), und nie Sohn Gottes, um ja von ihm nicht die göttliche Natur prädizieren zu müssen[9]), aber auch Gott nicht Vater, um ihn nicht als zeugend und daher den Sohn als ihm wesensgleich erscheinen zu lassen[10]); Eines seien beide nur dem Willen und der Liebe nach.[11])

---

1) Hebr. 3, 1.
2) Joh. 14, 28.
3) de trin. I, 16; in Matth. 12, 18; ed. maur. II, 13b.
4) de trin. I, 16; 17; 26.
5) ib. II, 4. Ambros. de fide I, 6, 43.
6) de trin. IV, 8; 9; V, 34; VI, 7; XI, 4; 5.
7) de trin. II, 3; 4 in Matth. 12, 17.
8) ib. IV, 3; V, 25; VI, 18; VIII, 3; XI, 2.
9) ib. VI, 17.
10) ib. VI, 19; VIII, 3.
11) c. Auxent. 6.

Der Vater vermöge gar nicht zu zeugen, weil Ein Zeugungsprinzip hierzu nicht genüge.[1])

Die Arianer suchen in schlauer Weise dadurch ihre Lehre zu erläutern und zu begründen, daß sie irrtümliche Lehren über die Trinität verwerfen: sie leugnen die Emanation (prolatio[2]) des Valentin, aber um hiedurch jede Produktion in Gott zu negieren[3]); ebenso die manichäische Teilung der göttlichen Natur in Maria, als ob die göttliche Zeugung eine substantielle Teilung besagte[4]); ferner die sabellianische Lehre der Personeneinheit (unio), aber nur um so auch die Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn zu verwerfen[5]); auch die Anschauung des Hierakas, Vater und Sohn seien Eins durch Teilnahme an einer dritten höheren Substanz; allein Gott ist ja nicht körperlich.[6]) Sie gebrauchen ferner den Einwand, der Vater könne sich doch nicht selbst in den Sohn umgeschaffen und gezeugt haben; allein der Sohn ist aus Gott, nicht also dieser selbst[7]); der Sohn könne nicht gewesen sein, bevor er wurde, denn sonst wäre der geboren, der bereits existierte: der aber bereits existiere, brauche nicht noch geboren zu werden, weil ja die Geburt den Zweck habe, daß derjenige sei, der geboren worden. Die Absicht dieses Einwandes aber ist, hiedurch dem Sohne einen Ursprung (Vater) zu nehmen und ihn aus Nichts werden zu lassen.[8]) Endlich, sagen sie, müsse man Gott körperlich, zusammengesetzt und teilbar auffassen, wenn man eine Zeugung des Sohnes aus ihm annehme.[9])

---

[1]) de trin. III, 8; VIII, 3; X, 5; c. Const. 13.

[2]) Atzberger l. c. 28.

[3]) de trin. VI, 9.

[4]) ib. VI, 10. Die manichäische Teilung unterscheidet sich von der sabellianischen nach Hilarius dadurch, daß jene als eine Teilung des göttlichen Wesens, diese als eine bloße Namensteilung mit Wahrung der Substanz zu betrachten ist.

[5]) de trin. VI, 11.

[6]) ib. VI, 12.

[7]) ib. VI, 13.

[8]) ib. VI, 14.

[9]) ib. VI, 15; VII, 1; 2.

Diese beiden Häresien der Arianer und Sabellianer widerlegen sich selbst gegenseitig. Die Arianer sagen, der Sohn sei dem Vater nicht wesensgleich, existiere sonach als eine vom Vater verschiedene Person; die Sabellianer behaupten, der Sohn sei Gott, beweisen es aus dessen Werken und ziehen daraus den Schluß, es existiere wie Ein Gott, so auch nur Eine göttliche Person. Arius lehrt also die Subsistenz, Sabellius die Gottheit des Sohnes: Uterque hostis Ecclesiae, res Ecclesiae agit: dum Sabellius Deum ex natura in operibus praedicat, hi vero ex sacramento fidei filium Dei confitentur.[1])

Hilarius hatte also im Grund genommen nur nachzuweisen, daß trotz der Subsistenz, der Homousie und der Zeugung des Sohnes aus dem Vater das Eine göttliche Wesen keinen Verlust, keine Teilung erfahre, daß also die göttliche Trinität wahrer Monotheismus sei.

---

[1]) de trin. VI, 6. Faustin. de trin. I, 11; Vigil. Taps. c. Eutychet. II, 2 (M. 62, 104f.). Athan. ad epp. Aegypti et Libyae 4b.

Erstes Kapitel.

Das Sein im allgemeinen.

1. Das essentielle Sein.

„Das Prinzip,“ bemerkt Viehhauser[1]) über Hilarius, „von dem er die ganze Doktrin ableitet, trifft gerade die tiefste Wurzel der (arianischen) Irrlehre, denn ist einmal das absolute Sein Gottes richtig aufgefaßt, dann ist der Arianismus schon überwunden.“ Hilarius betrachtet die richtige Auffassung des göttlichen Seins tatsächlich als den Angelpunkt der trinitarischen Lehre und stellt deshalb die Darlegung des Begriffes Sein überhaupt an die Spitze seiner Gedanken: quia frequens nobis nuncupatio essentiae ac substantiae necessaria est, cognoscendum quid significet essentia, ne de rebus locuturi, rem verborum nesciamus.[2])

Er unterscheidet zwischen logischem und objektivem Sein; ersterem kommt keine Realität zu, letzteres dagegen ist Etwas (res), es ist, hat ein Sein (esse; essentia.[3]) Das nun, was ist, kann, solange es existiert, nicht zugleich nicht oder etwas anderes sein, und daher ist das Sein etwas Bleibendes (manens[4]), das Immersein das dem Sein Eigentümliche.[5]) Es

---

[1]) Viehhauser, Hilar. P. S. 4.

[2]) de synod. 12.

[3]) de trin. VII, 11; de synod. 12; de trin. II, 15.

[4]) de trin. V, 14; XII, 24; in ps. 120, 13. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athan. 112.

[5]) de synod. 12.

kann aber nach allgemeiner Überzeugung etwas nicht zugleich dieses und etwas anderes, wahres und falsches sein, und daher ist das Sein schlechthin Wahrheit (veritas). So kann Feuer oder Wasser nicht zugleich kein Feuer oder Wasser sein.[1])

Das Sein ist nichts Abstraktes, sondern es ist stets in etwas objektiv Existierendem verwirklicht.[2]) Insofern es in Gegensatz zum logischen wirkliches Sein ist, nennt es Hilarius regelmäßig natura[3]); naturalis essentia[4]), daher auch naturalis veritas[5]); insofern es schlechthin existierendes Sein ist, heißt es substantia[6]); subsistens veritas[7]), auch genus[8]) und *οὐσία*[9]), bei lebenden Wesen vita.[10]) Daher identifiziert Hilarius essentia, natura, substantia, genus.[11])

Eigentümlich ist dem Hilarius der Gedanke, daß auch rein negative Begriffe Existenz haben, wie z. B. der Tod[12]), Ignoranz[13]), auch das Nichts, eine Ansicht, die sich nicht bloß aus einigen Sätzen mit Sicherheit folgern läßt, wie: causam sui quoque de antea non exstantibus sumunt, dum ex his nascuntur quae antea non fuerint[14]), sondern die seine Anschauung bezüglich des Seins grundlegend beherrscht.

---

[1]) de trin. I, 24; ed. maur. II, 16e; de trin. V, 6; 7; 8; 14; 25; VI, 36c; VII, 11b; VIII, 12a; de synod. 12; in ps. 52; 11; 118, lit. XI n. 8. Plato, Phaedo, 79; 100 ff.; Civit. IV, 426b. (ed. Paris.)

[2]) de trin. VII, 11d; de Synod. 12. Ebenso Tertullian; cf. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, 57 f.

[3]) de synod. 12 u. oft.

[4]) ib. 57.

[5]) de trin. V, 3; VI, 36.

[6]) de synod. 12.

[7]) de trin. VII, 11.

[8]) de synod. 12 u. oft.

[9]) de trin. IV, 6; ad Const. II, 5.

[10]) VII, 27f.

[11]) de synod. 12: dici autem essentia et natura et genus et substantia uniuscujusque rei poterit.

[12]) de trin. II, 7.

[13]) ib. IX, 60.

[14]) de trin. XII, 16.

Hilarius will hiemit dem Nichts keine Realität im eigentlichen Sinne zuschreiben; stellt er es ja in Gegensatz zum realen Sein; aber er denkt sich dasselbe auch nicht als etwas Subjektives, stellt es also in Gegensatz zum bloß gedachten Sein.

Jedes Wesen hat eigentümliche Fähigkeiten (virtus, bei lebenden Wesen vita genannt) und äußert sie (potestas) durch bestimmte Tätigkeiten (operatio).[1]) Nach der spezifischen Natur richtet sich auch die Tätigkeit resp. Fähigkeit.[2]) Gleichwesentliche Dinge haben gleiche[3]), Wesen verschiedener Art verschiedene Tätigkeit[4]), Wesen Einer Natur Eine Tätigkeit.[5])

Dieses eigentümliche Sein der Dinge, deren Kraft und die hieraus resultierende Tätigkeit, kurz alles, ohne das ein Wesen seinem ganzen Sein nach nicht gedacht werden kann, nennt Hilarius die Eigentümlichkeit (proprietas[6]); proprietas naturalis[7]), proprietas genuina[8]) eines Dinges; sie gehört zum Wesen desselben (suum[9]), ist dessen Sache.[10]) Alles dagegen, was ein bereits bestehendes Wesen erst empfängt (obtinet; accipit[11]), liegt außerhalb seines Wesens, ist demselben, wie überhaupt alles, was einem Objekte nicht wesentlich ist, fremd, ist verschieden von ihm, ist etwas neues, anderes.[12])

---

[1]) de trin. IX, 52: ut cum virtus naturae res esset, et operatio ipsa virtutis sit potestas, per virtutis potestatem, naturae in se paternae unitas nosceretur. cf. I, 27; VIII, 49; IX, 1; X, 69; in ps. 2, 11; Tertull.: ib. Esser, l. c. 59; Proclus, instit. theol. 169, 41 (Ausg. Dubner, Paris, 1855).

[2]) de trin. V, 3; X, 69: causa in potestate est.

[3]) l. c. V, 3.

[4]) de trin. V, 3; 11; IX, 68; de synod. 19.

[5]) de trin. VII, 18.

[6]) de trin. IV, 23; u. o; Atzberger, Die Logoslehre d. hl. Athanasius, 114 f; Tertull. adv. Prax. 8.

[7]) de trin. VII, 11.

[8]) de synod. 57.

[9]) de trin. VII, 26; IX, 31; 53; 54; 55.

[10]) ib. IX, 52 c.

[11]) ib. IX, 73 a; II, 20 a.

[12]) ib. I, 29; 35; II, 5; VI, 12; VII, 26, 39 u. ö.

Das eigentümliche Sein, das Wie (qualis) der Dinge, ist deren Qualität.[1]) Diesen Begriff faßt Hilarius nicht in scholastischem Sinne als accidentelles Sein, das er überhaupt nicht kennt. Was die Scholastiker accidentell nennen, heißt Hilarius entweder Proprietät, dann nämlich, wenn es aus dem Wesen eines Objektes resultiert, wie z. B. das Denken; oder aber (Wesens-)Fremd, wenn es zum Objekt erst nachträglich (postea[2]) hinzukommt.[3]) Das Wort accidens gebraucht Hilarius nicht im Gegensatz zu Substanz, sondern zu etwas Existentem; es ist ihm etwas nur vom Belieben des Denkenden Abhängiges und deshalb Zufälliges.

Daher täuschten sich die Scholastiker[4]), wenn sie die betreffende Stelle: esse non est accidens nomen[5]) in ihrem Sinne auffaßten, wozu sie freilich durch den diese Stelle zitierenden Lombarden leicht verführt werden konnten, da dieser sie mit den Worten wiedergibt: esse non est accidens Deo[6]), eine Lesart, die sicher inkorrekt ist, da Hilarius l. c. das Sein des göttlichen Wortes in Gegensatz zum Nichtsein, zur inanitas[7]) des menschlichen Wortes stellen will.[8])

Vergleicht Hilarius mehrere Objekte bezüglich ihres Seins miteinander, sei es daß sie hierin gleich oder verschieden sind, so gebraucht er für Wesen das Wort genus — daher

---

[1]) de trin. VIII, 49; de synod. 36; 58; in ps. 2, 41; Novat. de trin. 4.

[2]) de trin. II, 20; IX, 73; in ps. 68, 25.

[3]) Die von ed. maur. II, 248 als weniger gut bezeichnete Lesart: non visibili qualitate (de trin. VIII, 49) ist dennoch vor non invisibili qualitate vorzuziehen.

[4]) Alb. M. 1. dist. 8. art. 15; Thom. 1. dist. 8. q. 2. expos. text. c. Gent. I, 22; Bonav. 1. dist. 8. dub. 8; de myst. Trinit. q. 6. art. 1. conclus.; Rich. Med. 1. dist. 8. q. 2. c. lit.; Estius 1. dist. 8. § 8; Dionys. Carth. 1. dist. 8. q. 2; Bandin. 1. dist. 8. (Migne, 192; 983). Bei Tertullian findet sich accidens im Sinne der qualitas des Hilarius: adv. Prax. 26 ff.

[5]) de trin. VII, 11; VII, 3.

[6]) 1. dist. 8, 1.

[7]) de trin. II, 15.

[8]) ib. VII, 11.

essentia genuina.[1]) Wo kein (objektives) Sein, da auch kein genus.[2])

Das nun, wodurch ein Objekt in die Erscheinung tritt (und wodurch es einem denkenden Geiste erkennbar wird), ist dessen species. Entspricht der Erscheinungsform die Natur, dann kommt ihr eine Realität zu[3]); wenn nicht, dann ist species eine leere Form, ein Schein.[4]) Der Heilige gibt nirgendwo eine Definition dieses von ihm so häufig gebrauchten Wortes. Allein die angegebene Bedeutung von Erscheinungsform läßt sich aus einigen Stellen nicht unschwer erurieren. So bemerkt er, daß beim Siegeln die species des eingedrückten Bildes zum Vorschein komme und nennt sowohl das Bild des Siegels als des Gesiegelten species[5]) — gebraucht also species nicht bloß aktiv, sondern auch passiv, als conformitas expressiva, wie Alexander von Hales richtig bemerkt.[6])

Forma bedeutet sowohl leere, äußere als auch reale Erscheinungsweise[7]), und zwar letzteres, insofern durch die forma die Gesamtheit dessen, wodurch die Natur konstituiert wird: essentia (substantia), virtus, proprietates, officia, zum Ausdruck kommt.[8])

---

[1]) de synod. 20.

[2]) de trin. I, 35; V, 11; VII, 5; 13; 23; VIII, 47; de synod. 20; 36; 41; 57 u. s. w. — Wenn Reinkens, l. c. 34 sagt: „Faßt er (Hilarius) aber den spezifischen Unterschied der Wesenheiten ins Auge, wie sie qualitativ sich offenbaren, so braucht er den Ausdruck genus“, so ist das nur richtig, wenn qualitativ = essentiell gedacht wird. — Die Scholastiker nehmen in ihren Kommentierungen des Hilarius das Wort genus in ihrem Sinne und daher inkorrekt, z. B. Thom. 1. dist. 19. q. 4. art. 2. ad 3.

[3]) de trin. VIII, 44; 46; XII, 48; in ps. 2, 41 u. ö.; Mar. Victor. adv. Ar. I, 19.

[4]) de trin. IV, 25; 38; V, 17; XII, 18; 45; 46; de synod. 67.

[5]) de trin. VIII, 46; 44; VII, 5; in ps. 118. lit. X, 7; 8; lit. XIV, 10; 129, 6; Tertull. adv. Prax. 8.

[6]) S. 1. q. 61. m. 2. art. 1.

[7]) de trin. VIII, 49; 44; 45; 46; IX, 54; in ps. 53, 8; 68, 25; Tertull. adv. Prax. 2. Marius Victor. adv. Ar. II, 4; Petav. de trin. VI, 6, 15; cf. Zeitschr. für kathol. Theol. XX, 451 ff.

[8]) de trin. II, 5 im Zusammenhalt mit II, 1.

Ein Objekt, insofern es eine notwendige Konformität zu einem andern (lebendigen oder nichtlebendigen) Objekt besitzt, heißt imago.[1]) Dieses Wort enthält somit einen doppelten Begriff: es ist identisch mit Wesen, besagt aber zugleich eine Beziehung zu dem Wesen, dem es konform ist.[2])

Hiermit ist auch die Bedeutung klar, wenn Hilarius vom Sohne sagt, er sei species in imagine[3]): der Sohn ist, weil Bild des Vaters, dessen Erscheinungsform, der Vater tritt durch den Sohn in die Erscheinung.[4]) Den Begriff „Schönheit" (pulchritudo), welchen Augustin[5]) und die ihm hierin folgenden Scholastiker[6]) bei Erklärung dieser Stelle zu finden glauben, verbindet Hilarius mit dem Worte species keineswegs. Er übersetzt vielmehr damit das platonische εἶδος, ohne es jedoch, wie aus dem Vorausgehenden zu ersehen, mit ihm zu identifizieren[7]), da es bei Hilarius auch bloßen Schein bedeutet.

---

[1]) de trin. VII, 37 d.

[2]) de synod. 13: Imago omnis, ejus ad quem coimaginetur species, indifferens sit. Neque enim ipse sibi quisquam imago est, sed eum, cujus imago est, necesse est, ut imago demonstret. Imago itaque est rei ad rem coaequandae imaginata et indiscreta similitudo. Aug. de trin. VII, 1, 2; Lomb. 1. dist. 2, 4; 28, 7; Bonav. 1. dist. 2; dub. 5. u. 6. Petav. de trin. VI, 6, 1; Ruiz, de trin. disp. 54. sect. 6. n. 13.

[3]) de trin. II, 1.

[4]) Marius Victor. adv. Ar. I, 19: Omne enim esse inseparabilem speciem habet; magis autem ipsa species, ipsa substantia est: non quod prius sit ab eo quod est esse species. Etenim quod est esse, causa est speciei in eo, quod esse est. Et ideo quod est esse, pater est. Quod species, filius. Rursus quod ipsum quod est esse, praestat speciei ipsum quod est esse: esse autem speciei, imago est ejus quod est esse.

[5]) de trin. VI, c. 10 u. 11.

[6]) Lomb. 1. dist. 31, c. 2; Petrus Pictav. sentt. lib. I (M. 211, 880). Bonav. ib. pars. II, art. 1, q. 3; Thom. ib. q. 2, art. 1 u. 1. dist. 28, q. 2, art. 1. 2. Summa 1. q. 39. art. 8; Duns Scot. Report. dist. 34. q. 3; Rich. Med. 1. dist. 31, art. 1. q. 1. Estius ib. § III. Dionys. Carth. ib. q. 1. Ruiz, de trin. q. 82. sect. 3. Kleutgen, Theol. der Vorz. I, 286 (2. Aufl.). Franzelin, de Deo trino, 216. Nicol. Cus. de docta ignor. I, 26 setzt species = principium a principio; Petav. de Deo IV, 11 u. 8.

[7]) Petav. de Deo VI, 1 n. 9: Hic igitur species est, quod Graeci vocant εἶδος, i. e. per quod res aliqua videtur ac discernitur. — Plato,

2. Das hypostatische Sein.

Hilarius kennt, wie oben[1]) bemerkt, kein anderes Sein, als ein wirklich existierendes und identifiziert daher, wie wir gesehen haben[2]) essentia mit natura, substantia, genus. Gleichwohl nimmt er zwischen diesen Begriffen und essentia einen Unterschied an. Er denkt sich nämlich jedes Wesen als seiend im Gegensatz zu nichtseiend, und insofern kommt ihm essentia zu; aber auch als für sich seiend im Gegensatz zu andern bestehenden Einzelwesen, und insofern kommt ihm substantia zu. Das Einzelding ist also substantia, und damit es existierend sei, ist in ihm die essentia oder hat es eine essentia.

Diese Ansicht ergibt sich aus der Definition von essentia: Essentia est res quae est, vel ex quibus est, et quae in eo quod maneat subsistit. Dici autem essentia, et natura, et genus, et substantia uniuscujusque rei poterit. Proprie autem essentia idcirco est dicta, quia semper est. Quae idcirco etiam substantia est, quia res quae est, necesse est subsistat in sese; quidquid autem subsistit, sine dubio in genere vel natura vel substantia maneat. Cum ergo essentiam dicimus significare naturam vel genus vel substantiam, intelligimus ejus rei quae in his omnibus semper esse subsistat.[3])

In jedem Ding ist also eine essentia, oder jedes Ding hat eine solche, oder, wie Hilarius sich ausdrückt, man muß bei den einzelnen Dingen unterscheiden zwischen dem Ding, das

---

Phaedo, 103c. Zeller, Die Philosophie der Griechen II, 552 (3. Aufl.). Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athan. 116.

[1]) cf.. S. 12.

[2]) ib.

[3]) de synod. 12; de trin. V, 14. Vigil. Taps. de trin. 10 (M. 62, 289). Ruiz, de trin. disp. 32, sect. 8 n. 23. Petav. de trin. IV, 3. ed. maur. bemerkt zur Definition des Hilarius, sie sei identisch mit der des Phoebad c. Ar. I, 7. Allein dieser berücksichtigt keine prinzipiierte Wesenheit, überhaupt nur das göttliche Wesen: Substantia enim dicitur, id quod semper ex se est: hoc est, quod propria intra se virtute subsistit, quae vis uni et soli Deo competit; cf. idem. c. Ar. I, 8. Proclus, instit. theol. 154, 47.

ist, und was ihm (wesentlich) gehört, was sein (suum) ist[1]); zwischen dem Seienden und dessen das Seiende ist, z. B. bei Spiritus Domini[2]) zwischen dem Geist und dem Herrn, dessen der Geist ist: Discrevit (Apostolus) ad intelligentiae significationem eum qui est ab eo, cujus est[3]); zwischen dem was das Feuer ist und dessen es ist; zwischen Mensch oder Gott, und was des Menschen, was Gottes ist[4]); zwischen der Person und dem Leben, das die Person hat.[5])

Man hat also bei jedem Wesen zu unterscheiden, daß es ist und daß es für sich ist; daß es eine Substanz ist und eine Natur hat. Nicht dann ist Etwas schon ein Ding im vollen Sinne des Wortes, wenn es ein Sein hat, sondern erst dann, wenn es für sich allein (res in sese[6]); sibi[7]); sola[8]) zu bestehen (subsistere[9]) vermag; wenn es vollkommen (consummatum[10]) ist. Daher sind Bach, Zweig, Wärme keine vollkommenen Dinge, weil sie nur in unzertrennlicher Verbindung mit der Quelle, dem Baume, dem Feuer ihre Existenz führen können. Was also nur in einer solchen Verbindung, was nur als extensio, series, fluxus, emanatio eines Dinges erscheint, ist kein (vollendetes) Ding (res).[11])

Wann besteht nun ein Wesen für sich? Dann, wenn es imstande ist, eine abgeschlossene Tätigkeit zu entwickeln, wie z. B. wenn der Weizen nach seiner Art zu gedeihen vermag.[12]) Wenn ein Wesen ein vollständig freies und selbständiges

---

1) de trin. IX, 31; 73, X, 59. Daher der Ausdruck: Esse est ... naturalis generis proprietas; VII, 11.

2) 2. Cor. 3, 17.

3) de trin. II, 32. Tertull. adv. Prax. 26.

4) ib. VIII, 22.

5) ib. VII, 27; VIII, 43.

6) de synod. 12.

7) de trin. IX, 37.

8) l. c.

9) de trin. IX, 37.

10) ib. VII, 11.

11) de trin. II, 14; IX, 37; VI, 12; de synod. 22.

12) de trin. V, 3.

Tun entfaltet, dann ist es eine Person. Velle enim naturae libertas est, quae ad perfectae virtutis beatitudinem cum arbitrii voluntate subsistat.[1]) Nec quisquam rapiet eas de manu mea.[2]) Consciae potestatis haec vox est, imperturbatae virtutis libertatem per id, quod nemo oves de manu sua abripiat, confiteri.[3])

Jedes vollkommene Wesen (Person; Hypostase) muß nicht bloß für sich sein, sondern auch eine Natur (essentia; natura; substantia; genus) haben. Daher denkt sich Hilarius auch die göttlichen Personen als Wesen, von denen jedes eine vollkommene res[4]) ist, somit als eine Hypostase, welche die ganze göttliche Natur besitzt und darum vollständig frei zu handeln vermag.[5])

Die Natur eines vollkommenen Wesens kann in mehreren Hypostasen sich finden, besagt sie ja nicht ein Fürsichsein, sondern den Gegensatz zum Nichtsein. So hat alles, was Weizen, Feuer, Wasser, Vater und Sohn ist, die gleiche Natur[6]), und daher kann man von Gott sagen, daß er der Natur nach Eins sei, wiewohl nicht der Person nach.[7]) Die Natur ist also das Mitteilbare.[8])

Mit dem Besitz der Natur hat die Hypostase auch alle (universitas[9]) Wesenseigentümlichkeiten derselben, z. B. hat Weizen, Feuer, Wasser alles, was dieser Natur zugehört; haben die einzelnen göttlichen Personen alle göttlichen Eigenschaften (Wissen, Willen, Macht, Ewigkeit, Providenz, Güte, Leben.[10])

---

[1]) de trin. VII, 19.

[2]) Joh. 10, 28.

[3]) de trin. VII, 22; II, 14; VII, 11; 19; 21; IX, 50; 74.

[4]) de trin. IX, 37. Daher kann Hilarius den Sohn als consortium des Vaters bezeichnen, de trin. IV, 17. Schwane, Dogmengesch. II, 121.

[5]) ib. II, 14; VII, 19; 21; 22; IX, 50; 74.

[6]) ib. V, 3; 14; VII, 28.

[7]) de synod. 69.

[8]) de trin. VII, 14; 28f.; V, 3; 14.

[9]) ib. IX, 74.

[10]) ib. IX, 31; VII, 27, 36; IX, 74; XI, 5; V, 3; 14; de synod. 15.

Trotz des Besitzes einer gleichen Natur haben jedoch die einzelnen Hypostasen sie nicht in der gleichen Weise, sondern sie haben sie teils aus sich, teils nicht aus sich; teils durch Notwendigkeit, teils durch freien Schöpferwillen; oder durch einen Anfang aus Nichts (coepisse), oder aber durch Geburt aus Etwas (natus.[1]) Durch die verschiedene Art, wodurch eine Hypostase ihre Natur besitzt, differenzieren sich die Hypostasen, auch die göttlichen Personen[2]), und daher besitzt jede Hypostase neben der essentiellen auch eine persönliche Proprietät, z. B. daß die eine Person ungezeugt und zeugend, die andere gezeugt; die eine Person Vater, die andere Sohn ist.[3]) Diese Proprietäten [offenbar weil das Hypostasesein ein Fürsichsein besagt] sind nicht mitteilbar. Soli (dem Vater) enim, ut aiunt, propria non participantur ab altero.[4]) Denn sonst müsste man die Absurdität annehmen, daß z. B. ein Wesen, das nicht aus sich ist, doch aus sich; daß ein aus Nichts bestehendes Wesen (coepisse) doch aus Etwas (natus) wäre.[5]) Die persönlichen Proprietäten (proprietas; proprium; peculiare; speciale; privatum[6]) sind daher von den essentiellen wohl zu unterscheiden, damit man nicht zu irrigen Folgerungen komme, z. B. dem göttlichen Sohne auch die essentiellen Proprietäten des Vaters abspreche, da ihm die persönlichen nicht zu eigen sein können.[7])

Weil ein Wesen nur dann Hypostase ist, wenn es selbständig zu handeln vermag, so ist jede Hypostase Prinzip (causa; auctor; auctoritas[8]) der Tätigkeit; sie handelt aber

---

[1]) cf. S. 27 ff.

[2]) de trin. V, 37 c.

[3]) ib. IV, 9; 10.

[4]) ib. IV, 9.

[5]) ib. VII, 14; V, 37.

[6]) ib. III, 13; IV, 9; VIII, 39; XI, 1 u. öfter.

[7]) de trin. IV, 9. Insbesondere gilt dies von dem Diktum: Pater major me est.

[8]) ib. I, 32; VII, 11; VIII, 38 u. oft: „Id enim Hilario est auctoritas, quod nobis principium“, ed. maur. II, 306 g.

selbstverständlich vermittels der Natur, die sie besitzt, resp. vermittels der Fähigkeiten, die im Wesen jeder Natur liegen (man könnte also sagen, die Hypostase sei das principium quod, die Natur das principium quo). So z. B. zeugt der Vater kraft seiner Natur.[1]) Jede Hypostase aber handelt gemäß ihrer essentiellen und persönlichen Seinsweise. So arbeitet der Weizen nach der seinem Wesen entsprechenden Art[2]); der Mensch denkt in menschlicher, Gott in göttlicher Weise[3]); Vater und Sohn schaffen als Gott in gleicher Weise[4]); dagegen zeugt der Vater, während der Sohn schlechthin nur gezeugt ist.[5]) Haben verschiedene Hypostasen Ein principium quo, so ist es denkbar, daß beide Eine Handlung ausüben, wie es bei den göttlichen Personen zutrifft, und daher kann man vom göttlichen Sohne sagen, daß er die Werke des Vaters tue, der Vater durch ihn rede; daß der Sohn (vermöge der Natur des Vaters) der Urheber seiner selbst sei[6]); daß das, was durch den Vater in ihm geschehe, durch ihn selbst geschehe.[7])

Wie die Dinge durch ihre persönlichen Proprietäten sich in verschiedene Hypostasen gliedern, so unterscheiden sie sich auch wesentlich je nach der Natur, die sie besitzen, und wie die Natur erkannt wird nach der Art ihres Tuns, so auch die Hypostase nach ihrem essentiellen Sein gemäß der diesem Sein zustehenden Handlungsweise; nach ihrem persönlichen Sein gemäß dem Tun, das eine solche Person äußert. Wenn z. B. der „Engel Gottes" bei Agar Wunderbares leistet, so ist das ein Beweis für seine göttliche

---

1) de trin. VII, 28.
2) ib. V, 3.
3) ib. VII, 11.
4) ib. IV, 6.
5) ib. IV, 9 f.
6) de trin. II, 20.
7) ib. VIII, 51.

Natur[1]); wenn der Sohn nicht aus sich handelt, ein Beweis dafür, daß er nicht ungezeugt ist.[2])

Zur vollen Konstituierung einer Person gehört also ihr Sein (Dasein, esse); dann alles, was sie hat: ihre Natur samt deren Fähigkeiten und alles essentielle und persönliche Tun. Dies Alles ist ihr suum[3]), ihre Sache.[4]) Wenn daher der göttliche Vater von Christus sagt, das sei sein Sohn[5]), so gehört er zum Wesen des Vaters.[6])

Wie denkt sich aber Hilarius das Verhältnis der Person zur Natur? Daß ein Unterschied besteht, ist aus dem Vorhergehenden klar.[7]) Ist er sachlich oder begrifflich? Was die göttlichen Personen betrifft, so besteht kein Zweifel, daß auch in Gott zwischen Person und Natur, zwischen Besitzer und Besitztum unterschieden werden muß.[8]) Allein sachlich sind Person und Natur in Gott eins, weil hier alles, also auch das Haben der Natur, was Gott ist und was Gott hat (die Natur) unter dem Begriff „Sein" zu denken ist.[9])

Die Stelle: Et quaero nunc in Spiritu Dei utrum naturam, an rem naturae significatam existimes. Non idem est enim natura, quod naturae res: sicuti non idem est homo, et quod hominis est, nec idem est ignis, et quod ignis ipsius est: et secundum hoc non idem est Deus, et quod Dei est[10]), wurde im Mittelalter benutzt (Gilbert Porret.), um einen sachlichen Unterschied zwischen göttlicher Person und Natur zu konstruieren und eine Quaternität in Gott zu begründen. Mit

---

[1]) de trin. IV, 23.
[2]) ib. VII, 17.
[3]) de trin. IX, 61; X, 59.
[4]) ib. XII, 53 ff. Tertull. adv. Prax. 7.
[5]) Matth. 3, 17.
[6]) de trin. VI, 23.
[7]) et non idem est, se esse, suumque esse: de trin. X, 59. Athan. or. I, 11.
[8]) ib. VIII, 22; II, 32.
[9]) ib. VIII, 43; II, 20; VII, 27.
[10]) ib. VIII, 22.

Recht erklären die Gegner[1]) den in dieser Stelle hervorgehobenen Unterschied als eine distinctio rationis. Allein in der Exegese dieser Stelle haben sie sich darin geirrt, daß sie annahmen, Hilarius stelle hier den Unterschied zwischen göttlicher Person und Natur in Gegensatz zu den geschöpflichen Personen und Naturen, während er nur in polemischem Interesse gegen die Arianer schlechthin, ohne Angabe ob sachlich oder begrifflich, zwischen Person und Natur unterscheidet, und das Recht dieser Unterscheidung in göttlichen Dingen seinem Brauche gemäß durch einen aus dem Kreatürlichen genommenen Vergleich vergewissert. Mit Recht sagt daher Thomas[2]): Vel potest intelligi absolute, et tunc vult dicere (sc. Hilar.), quod non est ratione idem, oder Gotti[3]): Respondeo, mentem Theodoreti et Hilarii fuisse, non quod natura et persona non sint idem realiter, sed solum, quod non sint idem tam re, quam ratione, ut volebat Eunomius.

Wie für Gott, so läßt sich aus den zitierten Stellen auch für die geschöpflichen Wesen kein Beweis erbringen, daß Hilarius einen realen Unterschied zwischen Hypostase und Natur, ihrem Sein und Dasein annehme. Ihm ist ja jedes existente Sein Hypostase; diese selbst ist ihm nur die Art und Weise des Besitzes der Natur durch Aseität oder Produktion, durch Schöpfung, Geburt oder Veränderung.[4]) Er redet zwar von einer Komposition der Geschöpfe ex disparibus — von der nicht hieher gehörenden Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele sehen wir ab[5]) —; allein hierunter versteht er nicht eine Komposition aus Sein und

---

[1]) Lomb. 1. dist. 34, c. 1. Alex. Alens. Summ. p. 1, q. 56 m. 7 a. 1. Bonav. 1. dist. 34, q. 1. ad 1. Bernard. opp. II, p. 1339; 1343; 1347. — Ruiz, de trin. disp. 12, sect. 3 n. 13.

[2]) Thom. 1. dist. 34, expos. text. cf. Summ. 1, q. 29, art. 2. Dagg. Petav. de trin. IV, 3, 10. — Duns Scotus, Report. dist. 34. q. 1 ist unrichtig.

[3]) de Deo trin. q. III, § 3 n. 18.

[4]) cf. S. 27 ff.

[5]) cf. in ps. 129, 4.

Dasein, sondern aus Entgegengesetztem: aus Sein und Nichtsein. Er denkt sich jedes geschaffene Wesen als etwas (real = objektiv[1]) Nichtseiendes, das ein Sein (corporatur[2]), als etwas Nichtbelebtes (inanimus[3]), das ein Leben bekommt (ad animam profecerunt[4]), als Etwas, das, während Gott forma[5]) ist, ex disparibus zu bilden ist (formabilis[6]). Dieser Begriff der Zusammensetzung hat aber mit unserer Frage offenbar nichts zu tun.

Für den Begriff Person gebraucht Hilarius neben persona[7]) auch die Bezeichnung natura, substantia, essentia.[8]) Darum ist, wie Arno von Reichersberg[9]) betont, sehr darauf zu achten, ob er natura essentiell oder hypostatisch nimmt, was übrigens von allen Wesensbezeichnungen bei ihm gilt. Besonders ist dies der Fall beim Wort Gott und Geist. So wenn er sagt, daß Gott (essentiell) in ihm (dem Sohne) durch

---

[1]) cf. S. 12f.

[2]) in ps. 129, 4: Compositio habet initium, quo corporatur, ut maneat. Unter corpus versteht Hilarius ein Doppeltes: Das Seiende im Gegensatz zum Nichtseienden. Daher sagt er, unter körperlicher Fülle der Gottheit verstehe man die Wesensfülle im Gegensatz zu einer nichtwesentlichen (bloß moralischen = bloß gedachten) Fülle. Selbst die Sünde hat bei ihm einen corpus: in ps. 52, 6. Ferner versteht er darunter das Geschaffene, Begrenzte im Gegensatz zum Unbegrenzten, Geistigen (Göttlichen). ed. maur. praef. gen. § IX n. 247ff. Proclus, instit. theol. 196. Tertull. adv. Prax. 7; 8. Esser, l. c. 51. Phöbad. c. Ar. I, 20; Fulg. Rusp c. serm. Fastid. 6 (M. 65, 514); Alex. Nat. hist. eccl. saec. 4, c. 6, art. 13, § 1 n. 4. Stöckl, Die spekulative Lehre vom Menschen, 321f.

[3]) de trin. VII, 27; VIII, 53.

[4]) de trin. VIII, 53.

[5]) ib. VIII, 45 u. o.

[6]) ib. VII, 27.

[7]) de synod. 69 u. o. Es ist auffallend, warum Stix (Sprachgebrauch des hl. Hilarius v. P. 26) bemerkt, Hilarius kenne für den Begriff Person einen t. t. persona oder einen andern äquivalenten Ausdruck noch nicht recht.

[8]) de trin. VII, 41; de synod. 32; 41 u. o. Ruiz, de trin. disp. 24, sect. 1 n. 13f. Hergenröther, Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, 67f. Petav. de trin. IV, 3.

[9]) Bei Bach, Dogmengesch. II, 668.

Gott (hypostatisch) verherrlicht werde[1]); daß Gottes Geist (essentiell) der Geist des Vaters und Sohnes sei[2]) u. s. w. So ist natura (substantia; essentia) hypostatisch zu nehmen, wenn es heißt, die Naturen seien gegenseitig enthalten[3]); die Natur werde gezeugt[4]); die göttlichen Personen seien drei Substanzen.[5]) Hieher gehören auch alle jene Stellen, in denen es heißt, daß der Vater im Sohne gesehen werde[6]), wo Vater essentiell aufzufassen ist; daß im Sohne (essentiell) durch ihn (hypostatisch) Alles geschaffen werde[7]) u. s. w.

Durch diese Ausdrucksweise erschwert sich die Lektüre des Hilarius, und hier, wie für die hieraus sich ergebende nicht ausgedrückte Unterscheidung des principium quod und quo trifft vielleicht die Bemerkung Möhlers am ehesten zu: „Die Sprache und Darstellung aber sind oft schwer verständlich (bei Hilarius); der Grund liegt zum Teil in der noch mangelhaften Bildung der lateinischen Sprache für derlei Untersuchungen, zum Teil in einer Eigentümlichkeit des Hilarius. Er scheint nur durch Kunst und große Anstrengung gewisse Mängel der Natur zwar besiegt zu haben, ohne sie aber nie ganz bewältigen zu können.“[8])

Subsistentia für persönliche Seinsweise kennt Hilarius nicht, wohl aber subsistere für (persönlich und essentiell) existieren.[9]) Die persönliche Seinsweise bezeichnet er auch mit status[10]), gebraucht diesen Ausdruck aber wie Tertullian[11])

---

[1]) de trin. XI, 42.
[2]) ib. VIII, 21 ff.
[3]) ib. VII, 41.
[4]) de synod. 41 u. ö.
[5]) de synod. 32.
[6]) de trin. VII, 37.
[7]) ib. VIII, 51.
[8]) Athanasius der Gr. II, 165 f.
[9]) de trin. I, 15; VI, 13; 14; II, 4; V, 35; 37; VII, 19; 41 u. s. w.
[10]) „At hic (sc. de trin. III, 1) potius existendi rationem ac situm sonat“ bemerkt ed. maur. II, 49 a zum Wort status.
[11]) adv. Prax. 2; 3; 4; 8; 19; 27. Esser, l. c. 57. Stöckl, Die Lehre der vornicäischen Kirchenväter von der göttlichen Trinität, 175.

sonst für substantia, anscheinend um deren Unveränderlichkeit anzudeuten. So sagt er: Finis itaque est manendi immobilis ad quem tendit status.[1]

Weil Hilarius alles Existierende als res bezeichnet, so tut er es auch bezüglich natura und allem, was zu ihr gehört, z. B. virtus = res naturae[2]); bezüglich des Begriffs Person und des ihr Zugehörigen, z. B. der Sohn = res des Vaters[3]); daher bezeichnet er auch Person selbst als res[4]) und, weil als Träger der Natur zu ihr gehörend, auch als res naturae.[5]) Mit Recht schreibt Petavius[6]): Equidem naturae rem ab Hilario non dubito nominari id quod conjunctum est cum natura et ab ea vel oritur vel quoquo modo cum ea nectitur: sive proprietas illius est sive quiddam ex ipsa consequens. Sic natura hominis est ipsa hominis substantia vel essentia: res naturae hominis proprietas quaelibet ejusdem et quidquid naturam consequitur. Estius[7]) meint irrtümlich, res naturae bezeichne bei Hilarius nur eine produzierte Person, nie aber den Vater. Allein wie er ihn res nennt, so auch res naturae. Dies ergibt sich evident aus der Stelle: Qui negat Filium, neque Patrem habet: qui confitetur Filium, et Filium et Patrem habet.[8]) Negans Filium, caret Patre: confitens Filium atque habens, habet Patrem. Quaero hic, quid adoptiva nomina loci habeant. Numquid non naturae res ista omnis est?[9]) Will ja Hilarius aus dem Briefe des hl. Johannes beweisen, daß der Sohn eben deshalb kein adoptierter, sondern ein wahrer Sohn sei, weil der Name filius

---

Harnack, Dogmengesch. II, 285. Novat. de trin. 4. Marius Vict. adv. Ar. I, 30. Heinrich, Dogm. Theol. IV, 309.

[1]) de trin. XI, 28; XII, 49; II, 15; de synod. 91; Status vielleicht das platonische στάσις, Sophist. 35; 37. Phöbad. c. Ar. I, 4; 5.

[2]) de trin. IX, 52.

[3]) ib. XII, 53; 54; Tertull. adv. Prax. 7.

[4]) ib. IX, 37; VII, 13; Anselm. de fide trin. 3.

[5]) ib. VIII, 22; IX, 3.

[6]) Petav. de trin. IV, 3; 11. Duns Scot. Report. dist. 34, q. 1.

[7]) 1. dist. 34, § 2.

[8]) 1. Joh. 2, 23.

[9]) de trin. VI, 42.

ebensowenig ein bloßer Name sein könne wie der Name pater, sondern beide Namen einer res naturae zukämen.

Ruiz hat nicht unrecht, wenn er sagt: Vocabulum res naturae solus induxit Hilarius, ante quem nemo Patrum, imo neque post ipsum utitur eo nomine.[1]) Gleichwohl scheint dem den hl. Hilarius vielfach nachahmenden Faustinus presb. der Ausdruck unseres Kirchenvaters vorgeschwebt zu haben, wenn er schreibt: Spiritus Sanctus res est divinitatis.[2])

Es läßt sich nicht leugnen, daß Hilarius den Personbegriff, von den formellen Schwierigkeiten abgesehen, sachlich klar entwickelt hat, und hierin überragt der „Athanasius des Abendlandes“ denjenigen des Morgenlandes, dem es „noch fehlte an einem ausgebildeten Persönlichkeitsbegriff“.[3])

3. Der Grund des Seins.

In seiner Definition von essentia sagt Hilarius: Essentia est res quae est, vel ex quibus est.[4]) Er will hiermit sagen, daß jegliches Sein entweder schlechthin ist oder den Seinsgrund aus einem anderen Sein nimmt.[5]) In der Tat kennt er nur Ein Sein, das ist, Gott (resp. als Hypostase, der Vater). Gott (Vater) allein ist, ohne daß er von jemandem das Sein nimmt.[6]) Alles übrige hat den Grund seines Seins im Vater, jedoch in verschiedener Weise. Die göttlichen

---

[1]) de trin. disp. 32, sect. 10 n. 2.

[2]) de trin. VII, 3. Theodoret. (?) adv. Anom. (M. 83, 275; 1167). Über die Bezeichnungen vor allem der göttlichen Personen bei Hilarius cf. Stix, l. c. 26 f.

[3]) Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius 92.

[4]) de synod. 12. cf. S. 17.

[5]) Zu den Worten essentia est res quae est, vel ex quibus est macht ed. maur. die Bemerkung: Supple, res eorum. Hoc altero orationis membro explicatur essentia genita, sicut superiori non nata. Hilar. II, 466 o. Allein unter ex quibus begreift Hilarius nicht bloß das gezeugte, sondern jedes Sein, das in einem andern den Seinsgrund hat.

[6]) Harnack, Dogmengesch. II, 186. Anselm. Monolog. 3.

Produktionen haben denselben in der Natur, das Übrige im freien Belieben und der Macht des Vaters[1]); jene nehmen ihr Sein aus Etwas (ex aliquo[2]), diese aus Nichts[3]); jene nehmen ihr Sein aus dem Seinsgrund derart, daß kein Zeitintervall sie davon trennt, daß sie zwar ursächlich, aber nicht zeitlich nach ihm sind[4]); diesen aber geht ihr Seinsgrund zeitlich voran (anterior[5]), es geht ihnen ein Nichtsein voraus, sie sind nach und in der Zeit, sie haben einen Anfang des Seins[6]), und darum sind sie geschaffen.[7])

Die geschöpflichen Dinge bestehen aus Nichts und aus dem Etwas, das sie erhielten, sie sind also ein gewordenes Sein und daher nicht ewig[8]), nicht einfach, sondern zusammengesetzt, und zwar aus Nichtsein und Sein, aus Nichtleben und Leben.[9]) Weil nicht wesentliches, sondern gewordenes Sein, so eignet ihnen auch nur ein gewordenes, bewegtes Tun (motus[10]), sie sind in ihrem Sein und Tun beschränkt (moderata[11]), sind schwach (infirmus[12]), unvollkommen (imperfectus[13]), unfähig in ihrem Tun die ihnen vom Schöpfer gesteckte Grenze zu überschreiten[14]); ihr Wesen ist nicht Gestalt, sondern gestaltbar.[15])

---

[1]) de trin. VI, 13; de synod. 58; 17.
[2]) de trin. XII, 16.
[3]) ib.
[4]) ib. XII, 51.
[5]) ib. I, 35.
[6]) ib. XII, 16; coepisse: VII, 14. inchoatio: VI, 35.
[7]) ib. III, 5. Athan. or. I, 29.
[8]) in ps. 129, 4.
[9]) cf. S. 23f.
[10]) de trin. III, 24; in ps. 134, 10; 148, 3. Aristot. phys. VIII, 5. Zeller, l. c. II, 2, p. 358ff. Athan. c. gent. 44. Scotus Erig. de divis. nat. I, 11 (M. 122, 451).
[11]) ib. IX, 72; in ps. 2, 32; 63, 9. Novat. de trin. 2. Proclus, instit. theol. 144, 29.
[12]) de trin. VII, 27.
[13]) ib. III, 24.
[15]) de trin. III, 24.
[14]) forma — formabilis: de trin. II, 5; in ps. 53, 8.

Unter den Geschöpfen selbst vollzieht sich ein Werden der Dinge und zwar in dreifacher Art: durch Veränderung, Vermischung und Geburt. Wird ein Ding aus einem andern derart, daß letzteres aufhört zu sein und in das Sein des ersteren übergeht, so ist dieses Werden (proficere) eine Veränderung.[1]) So wird aus Erde Gold, aus Festem Flüssiges, aus Kaltem Warmes, aus Weißem Buntes, aus Wasser Tierisches, aus Unbelebtem Belebtes[2]), aus dem Wasser (bei der Hochzeit zu Kana) Wein. Dieses Werden ist auch ein Anfangen, eine Schöpfung, weil ihm infolge von Aufhören des Seinsgrundes ein Nichts vorhergeht.[3]) Konkurrieren dagegen mehrere Dinge in der Weise zur Entstehung eines neuen Wesens, daß sie zwar nicht ihre Existenz, wohl aber ihr eigentümliches Sein verlieren, so ist das eine Vermischung (permixtio[4]); transfusio.[5])

Bildet sich endlich ein Wesen derart, daß der Seinsgrund in der Natur einer Person liegt, ohne daß diese ihre Natur bei der Produktion dieses Wesens verliert oder verändert, dann geht diesem Wesen nicht ein Nichts, sondern eine existente Natur als Urheber voraus, und dieses Werden nennen wir Gezeugtwerden.[6]) Anfangen (Geschaffenwerden) und Gezeugtwerden sind also verschiedene Begriffe.[7]) Daraus

---

[1]) de trin. VII, 14; III, 5; IV, 16; XI, 49; in ps. 52, 11. Tertull. adv. Prax. 27.

[2]) de trin. VII, 14.

[3]) ib. III, 5: Nuptiarum die vinum in Galilaea ex aqua factum est: numquid consequetur aut sermo noster aut sensus, quibus modis natura demutata sit, ut aquae simplicitas defecerit, vini sapor natus sit? Non permixtio fuit, sed creatio; et creatio non a se coepta, sed ex alio in aliud existens; non per transfusionem potioris obtinetur, quod infirmius est, sed aboletur quod erat, et quod non erat, coepit.

[4]) de trin. l. c.

[5]) de trin. l. c.; III, 23.

[6]) ib. VII, 24; VI, 14; XI, 8; XII, 21. Porphyr. Sentt. 14, 10. Proclus, instit. theol. 155, 53.

[7]) l. c. VII, 14; VI, 9; XII, 16. Ambros. de fide I, 16. 100.

folgt, daß alles, was einen Anfang hat, nicht ewig, keineswegs aber, daß auch alles Gezeugte nicht ewig sein kann.[1])

Es ist selbstverständlich, daß die irdischen Geburten in letzter Linie der Zeit und der Ursache nach ebenfalls einen Anfang haben.

Hiemit glauben wir den Inhalt der oben[2]) angeführten Definition von essentia erschöpft zu haben.

4. Die Erkenntnis des Seins.

Unser Erkennen entsteht dadurch, daß die Dinge auf unsere Erkenntniskraft einwirken. Hiemit wird unsere Vernunft, deren Aufgabe das Erkennen ist, zur Tätigkeit angeregt, und durch diesen Akt kommt der Begriff (sensus[3]) zu stande. Die Gegenstände treten zunächst durch ihre äußere Erscheinungsweise (species) uns gegenüber, wir gewahren ihre Tätigkeit (operatio), schließen hievon auf ihre Fähigkeit (virtus) und lernen dadurch ihre Wahrheit — Natur[4]) — kennen. Die Wahrheit ist es, was den Geist zum denken anregt.[5]) So schließen wir von der Wirkung des Weizenbrotes auf dessen Natur, von einem gezeugten Wesen auf ein zeugendes, von göttlichen Taten auf eine göttliche Natur, von Dingen mit Einer oder verschiedener Wirksamkeit auf Eine oder auf eine verschiedene Natur. Das Erfassen der Wahrheit und ihrer Gründe ist Einsicht, Erkennen (intelligentia; cognitio.[6])

---

[1]) de trin. XII, 16.

[2]) cf. S. 17.

[3]) in ps. 120, 2; 52, 7; de trin. XI, 46. cf. Plato: αἴσθησις, Theaet. 160d, e. 164a. Novat. de trin. 2; 22. Esser, Die Seelenlehre Tertullians 148.

[4]) cf. S. 12.

[5]) de trin. IV, 7; in ps. 52, 7. — Plato, Civit. 524b. Aristot. de Anim. III, 8.

[6]) ib. V, 3; V, 9; 10; 23; VII, 40. Aristot. cf. Zeller, l. c. II, 2, p. 214.

Unser Erkennen geschieht entweder durch unmittelbare Vernunfteinsicht (scientia) oder durch Schlußfolgerung (opinio): jene[1]) ist vorhanden, wenn das Objekt dem erkennenden Subjekt präsent ist; durch Schlußfolgerung erkennen wir, wenn wir von der Ursache auf die Wirkung oder umgekehrt schließen; z. B. daß, weil alles Irdische einmal einen Anfang genommen, jede irdische Zeugung oder die Erbauung einer Stadt einen Anfang habe[2]); oder weil die Welt uns unbekannte Ursachen hat, Gott ihre Ursache sein müsse[3]); oder weil die Welt schön ist, ihr Schöpfer die Schönheit[4]), dieser selbst Geist sein müsse, weil er Geistiges erschuf.[5])

Adäquates Objekt der menschlichen Kenntnis ist nach allgemeiner Überzeugung nur das Natürliche, weil nur dieses auf die menschliche Natur einzuwirken vermag und alles andere diese Natur und deren Kräfte übersteigen würde; denn eine niedrige Natur kann eine höhere nicht ergründen, da sie über deren Gesichtskreis hinausragt.[6]) Deshalb kann der Mensch nichts Unsichtbares und Geistiges durch unmittelbare Vernunfteinsicht begreifen, weil er nur Wahrnehmbares auffaßt; nichts Ewiges, weil das Zeitlose das irdische Denken übersteigt; ebensowenig ein Wunder, wie z. B. die Verwandlung des Wassers in Wein bei der Hochzeit zu Kana oder die Brotvermehrung, weil er die Art und Weise, wie solches geschieht, nicht sieht. Ferner trägt der Mensch den Grund seines Seins nicht in sich, ist daher in seinem Sein und Tun vom Urheber desselben beschränkt und vermag darum auch die Gründe des Seienden, somit weder sich selbst, noch

---

[1]) de trin. XII, 27; XI, 46. Plato, Theaet. 201c; 202c. Aristot. Analyt. post. II, 3.

[2]) de trin. XI, 46; XII, 27. — Plato, Tim. 28a. Aristot. cf. Zeller, l. c. II, 2; p. 234ff.

[3]) de trin. XII, 53. cf. S. 32f.

[4]) ib. I, 7.

[5]) de trin. VIII, 49; in ps. 91, 4.

[6]) ib. I, 7; 10; 11; 12; III, 18; 21; IX, 68; X, 53; XII, 25—30.

die andern Wesen, am wenigsten aber seinen Urheber zu begreifen. Weil beschränkt und unvollkommen, hat der Mensch keine absolute Kenntnis des Vollkommenen und Unendlichen, denn hiezu benötigte er einer unendlichen Verstandeskraft.[1])

Daher vermag er auch Gott nicht zu begreifen. Weil a se, ist Gott ein unermeßliches Wesen, investigabile et imperscrutabile ipse totus profundum est[2]), ist darum auch immer, und kann folglich von niemandem erfaßt werden, da kein Geist und kein Denken einem immerseienden Wesen vorauseilen und so es im Denken ganz erreichen kann.[3]) Daraus ergibt sich jedoch nicht der Schluß, daß wir von Gott keinerlei Kenntnis durch die Vernunft allein erlangen können. Perfecta scientia est, sic Deum scire, ut licet non ignorabilem, tamen inenarrabilem scias.[4])

Und nun nimmt Hilarius Anlaß, in geistvoller Weise gerade aus unserer beschränkten Erkenntnis das Dasein Gottes zu beweisen. Ausgehend nämlich von dem Grundsatze, daß derjenige, der sein Dasein einem andern Wesen verdankt, sich nicht vollständig kenne, weil er den Grund seines Daseins, als außer ihm liegend, nicht vollständig erfaßt[5]), bemerkt er, eben deshalb, weil wir weder uns und die uns umgebende Natur, noch deren Ursachen begriffen, müßten wir auf eine höhere Ursache, auf Gott schließen. „Ich kenne mich selbst nicht, und doch urteile ich über mich in einer Weise, daß ich dich gerade deshalb anstaune, weil ich mich nicht kenne. Ich erfasse es nicht, wie mein denkender Geist sich regt und wie er begreift und lebt, und dennoch weiß ich darum, und deshalb weiß ich auch, daß ich dein Schuldner bin. Du teilst mir

---

[1]) de trin. I, 13; III, 5; 24; XI, 46f.; XII, 53; in ps. 52, 6. Hurter, opusc. ser. alt. IV, 96.

[2]) de trin. XI, 47.

[3]) ib.

[4]) ib. II, 7; I, 7; Vigil. Taps. de trin. 5 (M. 62, 269). Fulg. Rusp. c. Ar. obj. 2 (M. 65, 267); Faust. de trin. III, 5; Victor de Vita, Hist. persec. Wand. 6.

[5]) de trin. III, 24.

nämlich das Wissen um die Natur mit, die mich ergötzt, wenn ich auch diese Natur bis in ihre (letzten) Anfänge nicht zu begreifen vermag."[1]) Wenn ich den Sternenhimmel und seine Bewegungen betrachte, „so erblicke ich Gott gerade in dem, was ich nicht begreife und erfasse"[2]); wenn das Meer, „so erkenne ich dich auch in dem, was ich nicht verstehe"[3]); wenn ich das Leben auf dem Lande betrachte und die Natur, die mir dient, ohne daß ich sie begreife, dann „führt mich gerade meine Unwissenheit zur Erkenntnis Gottes, denn wiewohl ich die mir dienende Natur nicht durchdringe, erkenne ich dich, wenn ich auch nur von der Nutzbarkeit der Natur für mich Gebrauch mache."[4])

Hilarius folgert sonach von der Wirkung auf eine Ursache: cum causa ignoretur, effectus tamen non nescitur[5]); von einer beschränkten Wirkung auf ein höheres, beschränkendes (ursächliches) Wesen[6]); von der Großartigkeit der Wirkung auf Gott: Et quidem omnia haec magnifica et praeclara opera Deum esse testantur[7]); von den Eigenschaften der Schöpfung auf diejenigen des Schöpfers.[8])

Wie Hilarius aus der Unvollkommenheit des irdischen Seins auf einen vollkommenen Schöpfer, so schließt er aus unserer unvollkommenen Glückseligkeit und aus unserer Sehnsucht nach Unendlichem auf einen unendlich vollkommenen Beglücker. Denn der Mensch hat das Sein nicht, damit er nicht sei, sondern damit er immer und damit er glücklich sei.

---

1) de trin. XII, 53.
2) l. c.
3) l. c.
4) l. c. in ps. 118, lit. 10, 1. Baltzer, Theol. des hl. Hilar. p. 18 nicht korrekt.
5) de trin. XII, 53; in ps. 52, 2; 65, 10; 91, 4; 122, 2.
6) de trin. III, 24; XII, 53.
7) in ps. 134, 18.
8) de trin. I, 7; VI, 21; in ps. 144, 16. Stahl, Die natürliche Gotteserkenntnis p. 116.

Dieses ewige glückliche Sein kann er nur durch ein vollkommenes Wesen, durch Gott erlangen.[1])

Diesen Beweis, genommen aus der Betrachtung der Natur, kann niemand leugnen, außer wer bösen Willens ist. „Wer die Welt betrachtet, kann Gott nicht leugnen. Und doch kommt es häufig vor, daß das Wohlgefallen an unseren Fehlern uns zu überreden sucht, daß es keinen Gott gebe, trotzdem die Erkenntnis der Wahrheit uns zwingt, die Existenz Gottes zu bekennen, und daß wir von unserem bösen Innern instigiert etwas behaupten, was wir gegen unsere Überzeugung nun einmal festhalten." [2])

Immer betont jedoch Hilarius, daß unser Wissen über Gott unvollkommen ist und daß Gott unerfaßlich bleibt. Wollte jemand über das Maß menschlicher Kenntnis hinaus Gottes Wesen erforschen, so erginge es ihm wie einem, der in die Sonne schaut. Wenn er von ihr mehr zu sehen verlangt, als Licht in seine Augen Zugang hat, dann wird die Sehkraft erlahmen und der Gesichtssinn verloren gehen. Ebenso werden diejenigen, welche Gott über die Grenze des menschlichen Vermögens hinaus zu begreifen suchen, selbst das nicht mehr an Gott erkennen, was von ihm erkennbar ist, sondern in Torheit fallen.[3]) Will ein unvollkommenes Wesen das Vollkommene begreifen, so ist das Torheit, „weil es mit Unrecht des Namens Weisheit sich rühmt, wenn es die unübersteigliche Schranke seiner Natur nicht berücksichtigt, sondern meint, alles lasse sich innerhalb der Grenzen der eigenen Ohnmacht zusammenfassen. Über das Können der eigenen Fassungskraft hinaus läßt sich nämlich nicht weise sein." [4]) Gott ist eben unendlich, und wollten wir unsere Erkenntnis-

[1]) de trin. I, 1—3; I, 9; in ps. 52, 3; 62, 3. So schließt Hilarius an letzterer Stelle von dem Zuge der Seele nach Überirdischem auf ihren überirdischen Ursprung.

[2]) in ps. 52, 2; 53, 9; 63, 9; 65, 6; 118 lit. 19, 9. Athan. c. gent. 35—40.

[3]) de trin. X, 53; Barnab. 5; Tertull. adv. Marc. II, 2, 85; Novat. de trin. 2. Anselm, Proslogium 16.

[4]) de trin. III, 24.

kraft auch in unendlichem Maße ausdehnen, so würde Gott unser Denken dennoch in unendlicher Weise übersteigen.[1])

Und selbst das, was wir von Gott denken, können wir in Worten nicht der Sache entsprechend wiedergeben: rem ut est verba non explicant.[2]) So sagen wir von Gott, er sei in sich, aus sich, unsterblich, unerfaßlich (incomprehensibilis), unsichtbar. Das scheint aber Widersprechendes zu enthalten. Denn wenn wir hören, daß Gott „in sich" ist, dann unterscheiden wir zwischen dem, was ist, und dem, worin es ist, zwischen dem Besitzer und dem Besitztum (habere enim haberique discernitur), während doch Gott einfach es ganz (totus[3]) ist. Ebenso können wir, wenn es heißt, daß Gott „aus sich" ist, nicht begreifen, daß jemand sich selbst Geber und Gabe ist; oder „unsterblich", weil man meint, es müsse sonach doch etwas, nämlich der Tod, unabhängig von Gott existieren[4]); oder „unerfaßlich", als ob Gott nirgendwo wäre, weil er nicht erreichbar ist; oder „unsichtbar", als ob er kein Sein hätte, weil das der Existenz entbehrt, was nicht sichtbar ist. Credendus est, intelligendus est, adorandus est; et his officiis eloquendus.[5]) Wir wissen von Gott eigentlich nur, daß er ist.[6])

Darum ist es selbstverständlich, daß das innere Leben Gottes, wie es durch die Offenbarung uns vorgeführt wird, unserer natürlichen Kenntnis schlechthin unerreichbar ist. Und so gebraucht Hilarius, nachdem er de trin. I, 1—9 von der natürlichen Erkenntnis Gottes und den aus dem Begriff eines höchsten Wesens sich ergebenden Folgerungen gesprochen hat, bei Anführung von Joh. 1, 1 ff. die Worte: Proficit mens ultra naturalis sensus intelligentiam et plus de Deo quam

---

[1]) de trin. I, 6; 7; 8; 10; III, 24; XI, 47; in ps. 52, 6.

[2]) de trin. II, 7; XI, 44; de synod. 62.

[3]) ib. II, 6.

[4]) cf. S. 12; ed. maur. II, 31, g. Hurter, opusc. ser. alt. IV. p. 48.

[5]) de trin. II, 7.

[6]) in ps. 129, 1. Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erkenntnis, II, 30 f.

opinabatur, edocetur.[1]) Zu diesen der Vernunft unzugänglichen Wahrheiten rechnet er jene über die Incarnation, Soteriologie und Trinität.[2]) Diesen Wahrheiten gegenüber ist der Mensch schlechthin stumpf und unwissend, doch nicht unfähig, sie zu erkennen, wenn Gott sie ihm offenbart. Ohne diese ist aber der Mensch, wie das Auge, dem kein Licht zuströmt, oder das Ohr, dem kein Laut zugeht, oder die Nase, der kein Geruch zukommt: diese Organe haben zwar die Anlage zu funktionieren, vermögen es aber nicht, ohne hiezu veranlaßt zu werden; „ebenso wird auch die menschliche Seele, wenn sie nicht im Glauben das Geschenk des Geistes einatmet, zwar die natürliche Anlage zur Erkenntnis Gottes haben, das Licht der Wissenschaft aber nicht haben.“[3])

Bevor wir nun die Ansicht des Hilarius über Glauben und dessen Verhältnis zum Wissen darstellen, ist es notwendig, seine Gedanken über die Worte als Ausdruck des Gedankens und als Mittel zur Erkenntnis darzulegen.

5. Das Wort als Ausdruck und Mittel des Erkennens.

Was der Mensch erkennt, vermag er, angeregt hiezu von der Vernunft, in Worten auszudrücken. So beziehen sich die Worte zunächst auf die Gedanken, weiter auf die Objekte,

---

[1]) de trin. I, 10. Von de trin. I, 10 an beginnt Hilarius mit der Behandlung der übernatürlichen Gotteserkenntnis, während er in I, 1—9 die natürliche Erkenntnis ins Auge faßt. Daher glaube ich, daß I, 1—10f. logisch und nicht psychologisch aufzufassen ist und sonach wenigstens aus diesem Passus nichts für die Bekehrung des Hilarius gefolgert werden kann: Non tam conversum quam ex vera contemplatione ad altiorem SS. Trinitatis, quibusdam velut gradibus, pervenisse cognitionem. Act. SS. Januar. I, 785, 24. Dagegen Gallia christ. II, 1138; Reinkens, Hil. v. P. S. 28. Baltzer, Die Theol. des hl. Hil. S. 5. Bardenhewer, Patrol. 354.

[2]) de trin. I, 10; II, 21; III, 20.

[3]) de trin. II, 35; I, 37. in ps. 129, 1.

die zum Denken die Veranlassung geben.[1]) Die Substanz der Dinge wird durch die Substantiva (nomina) ausgedrückt, die nach dem Willen des Sprechenden einem Objekte beigelegten Eigenschaften durch cognomina[2]), z. B. wenn die Menschen „Söhne Gottes" zubenannt werden.[3]) Die Substanz der Dinge wird auch durch die Fürwörter ausgedrückt, die ja nichts als die Stelle eines Substantivs vertreten — pronomina vero obtinent in se nominum virtutem.[4]) Die pronomina possessiva drücken zudem die Proprietät (die Wesenszugehörigkeit[5]) aus, und wenn daher ein Substantiv von einem solchen Pronomen begleitet ist, so will das besagen, der Inhalt dieses Substantivs gehöre zum Wesensbegriff des Nomens, das durch das pronomen possessivum vertreten ist. Nennt z. B. der Vater das Verbum „seinen Sohn": hic est filius meus dilectus[6]), so liegt darin die Zugehörigkeit des Sohnes zum Wesen des Vaters enthalten.[7])

Weil die Worte zunächst Ausdruck des Gedankens sind, dieser aber sowohl vom Willen des Denkenden, als auch vom gedachten Objekte abhängig sein kann, so ergibt sich eine doppelte Bedeutung der Worte, eine subjektive, angenommene, wenn nur die Willensmeinung des Denkenden; eine objektive, natürliche, wahre, wenn der Inhalt eines Objektes zum Ausdruck kommen soll. Der bloß subjektiven Bedeutung eines Wortes entspricht keine Realität, ein solches Wort ist eine bloße Benennung (nuncupatio; indultum nomen; cognomen; sonus; sermo; inanitas[8]), ein zufälliger Name (accidens nomen[9]); denn die Bedeutung, welche hier in das Wort gelegt

---

[1]) de trin. I, 7; 12; V, 7f; in ps. 51, 7; 118, lit. 22. n. 2.
[2]) de trin. VI, 23; IX, 33.
[3]) ib. VI, 44. Röm. 8. 14.
[4]) de trin. VI, 23.
[5]) cf. S. 13.
[6]) Matth. 3, 17.
[7]) de trin. VI, 23; 30e; 40d; 44; III, 11; XII, 13; 14.
[8]) ib. VI, 10; 23; 44; II, 15; XII, 15.
[9]) ib. VII, 11.

wird, hat ihren Grund nicht in einem bestimmten Objekt, sondern im Belieben des Sprechenden. Das Wort ist also hier ein bloßes Sprechen ohne objektiven Inhalt, sprechen und sein aber sind keine identischen Begriffe.[1]) Die objektive Bedeutung eines Wortes dagegen bezieht sich auf etwas Wirkliches und zwar auf das spezifische Wesen eines Objekts; denn von der Wahrheit, der Natur eines Gegenstandes geht die erste Anregung zur Wortbildung aus. Verba sensum enunciant, sensus rationis est motus, rationis motum veritas incitat. Ex verbis igitur sensum sequamur, ex sensu rationem intelligamus, et ex ratione veritatem apprehendamus.[2]) Jedes Wort bezeichnet eine Sache; wegen der Sachen, nicht umgekehrt, sind die Worte vorhanden; dies ist ihr Zweck, ihre Bedeutung (virtus; ratio[3]), und daher spricht Hilarius von einer natürlichen, sachlichen, eigentlichen, wahren Benennung (nomen naturale; nomen naturae; ex natura nomen; nomen rei; proprietatis nomen.[4])

Da die Worte zunächst den Gedanken des Sprechenden ausdrücken, sind sie so zu verstehen, wie sie lauten, nicht wie wir sie verstehen wollen[5]), und da der Sprechende zur Wahl seiner Worte durch Objekte veranlaßt wird, so müssen die Worte interpretiert werden gemäß der Natur der Sache, die sie bezeichnen, nicht aber die Sache nach unserer subjektiven Auffassung der Worte. Intelligentia enim dictorum ex causis

---

[1]) de trin. VI, 44.

[2]) ib. V, 7.

[3]) ib. VI, 23; IV, 26; in ps. 13, 5; Novat. de trin. 4; Cyrill. Al. thes. assert. 34 (M. 75, 596).

[4]) ib. I, 21; III, 11; IV, 18; 26; V, 5; 7; 8; 11; 14; 25; VI, 23; 39; IX, 69; X, 1; VII, 9; 10; 11; 13; 39; Novat. de trin. 4; Plato, Cratylus, 428e, 435d, 438c u. öfter; Zeller, l. c. II, 530.

[5]) de trin. I, 18: Optimus enim lector est, qui dictorum intelligentiam exspectet ex dictis potius quam imponat, et retulerit magis quam attulerit; neque cogat id videri dictis contineri, quod ante lectionem praesumpserit intelligendum; de synod. 27: Famulantes potius eorum dictis, quam dictorum alienorum auctores existimandi; in ps. 138, 20.

est assumenda dicendi: quia non sermoni res, sed rei est sermo subjectus.[1])

Nun aber können die Worte, wie oben bemerkt, außer der natürlichen dennoch eine rein subjektive Bedeutung haben. Weil sie aber wegen der Dinge und nicht umgekehrt da sind und sie ihre Geltung aus der Natur derselben nehmen, so sind sie zunächst in ihrer natürlichen Bedeutung zu nehmen und erst dann in einer übertragenen, wenn entschiedene Gründe hiefür sprechen. Dieses ist dann der Fall, wenn aus dem Wortlaute es sich ergibt, daß der Sprechende mit seinen Worten nicht das Sein der Dinge habe bezeichnen, sondern bloß seine Gedanken habe verlautbaren lassen und einem Dinge aus irgend einem Grunde einen Namen habe beilegen wollen. Heißt es z. B. Deus erat verbum[2]), so muß man Deus in seiner natürlichen Bedeutung nehmen, weil Deus schlechthin ohne jeglichen Beisatz keinen Grund für eine übertragene Bedeutung angibt. In „dedi te deum Pharaoni[3])" dagegen ist deus in bildlicher Weise aufzufassen, weil der Grund hiefür eigens angegeben ist in dem Zusatz Pharaoni: für Pharao ist Moses Gott, weil er ihm Schrecken einjagt. Zudem ist das göttliche Sein von Moses ausgeschlossen, weil es nicht heißt, Gott sein, sondern zum Gott geben. Ebenso wenn es heißt: Ego dixi, dii estis[4]); denn es handelt sich hier um eine bloße Namengebung und um eine Redeweise — ego dixi —, nicht aber um eine Wesensbezeichnung. Auch ist klar, daß die Worte bei den Parabeln des Herrn nicht in der gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen sind; denn Christus will durch Beispiele seine Worte bekräftigen oder die gepredigten Wahrheiten durch sie nachdrucksvoller gestalten oder auch dem Gebrauch seiner Zeit sich akkomodieren. Allein wenn

---

[1]) de trin. IV, 14; I, 30. Tertull. adv. Prax. 3.
[2]) Joh. 1, 1.
[3]) Exod. 7, 1.
[4]) Ps. 81, 6.

nicht Gründe dagegen sprechen, sind die Worte so zu nehmen, wie sie lauten.[1])

Liegt somit im Worte der Wesensinhalt eines Objektes (naturae nomen), so bringt uns ein Wort, dessen Bedeutung (natura nominis) uns bekannt, nicht neu und fremd ist, zur Erkenntnis des Objekts, das mit diesem Worte benannt ist, und wir müssen annehmen, daß das Objekt das auch sei, was es genannt wird.[2]) Dabei ist aber festzuhalten, daß die Worte nicht über ihre natürliche Bedeutung hinaus und nicht, wie bereits gesagt, nach subjektiver Willkür dürfen interpretiert werden. Wird daher z. B. etwas Feuer oder Wasser genannt, so müssen wir es auch in der Tat für Feuer und Wasser halten; wird von etwas ein Sein ausgesagt, so muß es dieses Sein auch haben; so wenn es heißt, das Wort war, so muß es ein substantielles, nicht wesenloses Wort sein; werden die göttlichen Personen Vater, Sohn und Geist, wird der Sohn Sohn, werden die göttlichen Personen Eins genannt, so müssen sie es auch sein. Weil die Proprietät eine Wesenszugehörigkeit ausdrückt, so muß das Verbum, wenn es eigener Sohn oder mein Sohn genannt wird, wesentlicher und nicht bloß angenommener Sohn sein. Ebenso denken wir uns unter den Worten Weisheit, Kraft, Wort etwas unserem Geist Immanentes; daher müssen wir festhalten, daß der göttliche Sohn, der in der Schrift so benannt wird, ebenfalls etwas dem Vater Immanentes sei. Ferner muß alles, was mit demselben Nämen belegt wird, auch dieselbe Natur haben. So denken wir uns unter dem Worte Gott das Eine göttliche Wesen, und wenn nun der Sohn Gottes den Namen Gott trägt, so muß er auch das Eine göttliche Wesen haben.[3])

---

[1]) de trin. VII, 9f.; VII, 39; VI, 44; IX, 70.

[2]) ib. V, 14; II, 5. Tertull. adv. Prax. 9. Novat. de trin. 4.

[3]) de trin. I, 5; II, 5; 6; 15; III, 22; 23; IV, 35; V, 8; 10; 14; 20; VI, 23; 36; 45; VII, 5; 11; 13; 32; VIII, 2; IX, 70; XII, 52f.; de synod. 51; 57; prol. in ps. 118, 2 u. s. w. — Plato, Phaedo, 104a, b. Athan. or. III, 18. Ambros. de fide I, 3, 23.

Nun ist freilich die Gefahr vorhanden, daß jemand ein Objekt mit einem bestimmten Namen bezeichnet, ohne damit das Wesen verbunden zu denken, das den Inhalt des Namens bildet. So nennen die Irrlehrer das Verbum „Sohn“, denken sich darunter aber einen Adoptivsohn. Um daher einen Prüfstein dafür zu haben, ob ein Objekt in Wahrheit oder nur zum Scheine das sei, was es genannt wird, hat man auf die Wirkungsweise des Objekts zu achten. Leistet es das, was es genannt wird, so besitzt es auch die Natur, die in der Bezeichnung enthalten gedacht wird. So ist wahrer Weizen, was die Tätigkeit desselben; Sohn, was dieselbe natürliche Kraft wie der Vater äußert; Gott, was göttliche Werke verrichtet.[1]) Nulli autem dubium est, veritatem ex natura et ex virtute esse.[2]) In der Erkenntnis der Wirkungsweise liegt die Vernünftigkeit unserer Erkenntnis eines Objektes: ratio in virtute est.[3])

6. Das Verhältnis zwischen Wissen und Glauben.[4])

Auf dieser maßvollen[5]) erkenntnistheoretischen Grundlage erhebt sich die Spekulation des Hilarius über Supernaturalistisches.

Wie gelangen wir zur Kenntnis des Unerfaßbaren (incomprehensibilis[6])? Einzig durch Gott; denn Gott kann wieder nur durch Gott erkannt werden; und durch Jesus Christus, der Gott denen offenbarte, denen er ihn offenbaren wollte[7]); durch ihn haben wir Zutritt zu Gott.[8]) Daher müssen wir Gott glauben, was er von sich geoffenbart hat,

---

[1]) de trin. I, 27; II, 15; IV, 18; V, 3; 4; 5; VI, 27; 33; 34; VII, 11; 12; 15 ff.; de synod. 67 u. s. w.

[2]) de trin. V, 3.

[3]) de trin. X, 69.

[4]) cf. ed. maur. praef. gen. p. XI ff. Möhler, Athan. 167 ff. Reinkens, l. c. 139—142.

[5]) Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erkenntnis, II, 575.

[6]) de trin. IV, 14.

[7]) Matth. XI, 27; de trin. II, 6; III. 26.

[8]) Joh. 14, 6; de trin. V. 20.

und gerade so, wie er es geoffenbart hat, und dürfen es nicht nach unserer Ansicht auslegen.[1])

Was versteht nun Hilarius unter Glauben? Er unterscheidet genau zwischen Wissen und Glauben. Wissen ist das Festhalten an einer Wahrheit, deren Erkenntnis einzig durch die Verstandestätigkeit, Glauben dagegen das Festhalten an einer Wahrheit, deren Erkenntnis durch die Verstandestätigkeit entweder gar nicht oder doch nicht vollständig gewonnen werden kann. Volle Erkenntnis eines Objekts besitzen wir dann, wenn wir dessen Sein und die Gründe des Seins; unvollständige, wenn wir zwar das Sein, nicht aber die Gründe desselben; keine Kenntnis, wenn wir beides nicht erkennen.[2]) Da wir keine ausreichende Kenntnis selbst der geschaffenen Dinge haben, so sind wir bereits hier zum Glauben genötigt. So gewahren wir die Erscheinungen am Sternenhimmel, auf der Erde, am menschlichen Leben, kennen sie aber nicht vollkommen, weil wir ihre Ursache nicht kennen, und sind daher gezwungen, an eine solche zu glauben.[3]) Da nun der Mensch durch seinen bloßen Verstand das Unendliche, Vollkommene, Geistige in keiner Weise zu erreichen vermag, so muß er die Mitteilung hierüber von seiten Gottes einfach glauben. Wir müssen seinen „Worten mit frommer Verehrung uns unterwerfen"[4]) und mit dem Munde bekennen einzig wegen der Autorität Gottes, auch dann, wenn wir das Geoffenbarte nicht verstehen; ja „gerade zu dieser Pflicht soll sich der Glaube bekennen, zu wissen, daß ihm das, wonach geforscht wird, unbegreiflich ist."[5]) Memento eam (sc. fidem) non quaestionem

---

[1]) de trin. IX, 40; VII, 30; IV, 14. Clem. Al. stromat. VI, 18; Marius Victor. de generat. div. Verbi I (Gallandi VIII, 143).

[2]) de trin. I, 18; 22; III, 5; 6; 24; VII, 33; VIII, 52; XII, 53; in ps. 118, lit. 10, 12.

[3]) de trin. IX, 53.

[4]) ib. I, 18; in ps. 118, lit. 10, 12. Denzinger, l. c. II, 475; 476f.

[5]) de trin. II, 11; IX, 52. Ambros. de fide, I, 10, 65; Anmkg. ed. maur. in h. l. Denzinger, l. c. II, 485.

philosophiae esse, sed Evangelii doctrinam.[1]) Dies ist unser Glaubenswissen: scientia in fide est.[2]) In dieser gehorsamen Unterwerfung besteht unser Verdienst und unser vorzüglichstes Mittel zur Erlangung des Heils. Wir können, freilich wenn wir wollen[3]), diese Unterwerfung auch leisten, weil Gott sein Wesen kennt, und wir nicht annehmen können, daß er oder Christus, welcher der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, durch den allein wir zum Vater kommen sollen[4]), uns anlüge, sondern müssen vielmehr festhalten, daß er uns in richtiger Weise über sich belehren wolle. Wollte man aber einwenden, daß wir betreffs der göttlichen Dinge einzig auf das Zeugnis Gottes angewiesen seien und daher dieses Zeugnis allein nicht genüge, so ist dieser Einwurf hinfällig, weil ja nur Gott allein sich erkennen und somit er allein von sich Zeugnis ablegen kann.[5])

Gott hat uns seine Offenbarung durch die hl. Schrift mitgeteilt, aus ihr allein schöpfen wir unsere Kenntnis von Gott, also muß unsere Erkenntnis Gottes mit dieser Offenbarung übereinstimmen; wenn nicht, dann haben wir keine Kenntnis Gottes und keinen Glauben mehr und schaffen uns verbrecherischer Weise einen irreligiösen Glauben.[6])

Halten wir aber zunächst die geoffenbarten Wahrheiten im einfachen Glauben fest, dann können und sollen wir zum Wissen, zur Erkenntnis derselben — fides rationabilis scientiae[7]) — fortschreiten, wie ja auch die Apostel gemäß Joh. 16, 29f. zur Erkenntnis derselben gelangt sind. Wir sollen die Offenbarungsworte hören, reiflich darüber nach-

---

1) ad Const. II, 8. Petav. tom. I, proleg. III, 7.

2) de trin. X, 69.

3) in ps. 65, 24.

4) Joh. 14, 6.

5) de trin. I, 18; 22; III, 5; 24; 26; IV, 14; V, 21; VI, 17; 25; VII, 30; 38; VIII, 52; X, 70; XII, 53. Tertull. adv. Prax. 11; 13. Clem. Al. strom. VI, 18.

6) de trin. VII, 22. Marius Vict. de gener. div. Verbi I.

7) de trin. I, 22.

denken und so zur Einsicht kommen, in welcher Weise dieselben aufzufassen seien. Dazu ist aber eigenes Forschen nötig, die Autorität des offenbarenden Gottes genügt hiezu nicht.[1]) Ist auch der Glaube verdienstlich wegen des Gehorsams, den wir hiedurch Gott entgegenbringen, so verleiht er doch nicht die Zuversicht, die wir haben, wenn wir die geoffenbarte Wahrheit auch mit dem Verstande erfassen.[2]) In dieses Studium soll man sich vertiefen, und wenn unser Wissen das Unendliche auch nicht vollständig erfaßt, so kann es darin dennoch Fortschritte machen. „Dränge dich in dieses Geheimnis und versenke dich zwischen dem einen ungebornen Gott und dem einen eingebornen Gott in das Geheimnis der unerforschlichen Geburt! Beginne, eile vorwärts, harre aus! Obschon ich weiß, daß du nicht ans Ziel gelangen wirst, so will ich dir doch glückliche Fortschritte wünschen. Denn wer mit frommem Sinne das Unendliche zu erreichen sucht, der wird, obschon er es niemals erreicht, doch immer weiter vorwärts kommen.“ [3]) Wir werden zur Bewunderung Gottes, nicht aber zur Erkenntnis seines Wesens

---

[1]) In der „Bibliothek der Kirchenväter, Ausgewählte Schriften des hl. Hilarius“ ist letzterer Gedanke so übersetzt: das will ich aber nicht so gemeint haben, daß für die Vernünftigkeit des Ausspruches schon der Umstand bürgen soll, daß der Ausspruch von Gott kommt. Wir müssen forschen und zu begreifen suchen etc. de trin. III, 1. Diese etwas verfänglich klingende Stelle gibt den Sinn des Urtextes nicht ganz genau wieder. Denn unter rationem dicti (l. c.), sda die Übersetzung mit „die Vernünftigkeit des Ausspruches“ gibt, versteht Hilarius die „Bedeutung“ eines Diktums oder den „Grund“, worauf ein Diktum sich stützt (cf. de trin. V, 8; IV, 14; oben S. 41) und es ist klar, daß zum Erfassen dessen die Autorität Gottes nicht hinreicht, sondern eigenes Forschen vonnöten ist. cf. Stix, l. c. 42.

[2]) in ps. 118, lit. 10, 12: Plus est autem nescio quid in cognitione quam in fide operis; et idcirco hic non credidit, sed cognovit, quia fides habet obedientiae meritum, non habet autem cognitae veritatis fiduciam. Thom. Summa 2, 2, q. 2. a. 1. Quaestt. disp. de Verit. q. 14. a. 1. ad 5.

[3]) de trin. II, 10.

gelangen.[1]) Können wir ja selbst in seinen Werken nur die Tatsache, nicht aber das Wie (ratio) derselben sehen.[2]) Die fortschreitende Erkenntnis des Göttlichen auf Grund der Offenbarungsworte ist also das Ziel, das wir erreichen sollen: stat in hoc intelligentia fine verborum.[3]) Es ist dieses Forschen ein gutes und Gott wohlgefälliges Unternehmen, aber auch ein schwieriges Unterfangen. Allein es ist notwendig, weil ohne dasselbe eine Widerlegung des Irrtums unmöglich wäre. Gedrängt durch die Behauptungen der Irrlehrer läßt sich Hilarius auf dieses Studium ein.[4])

Wie stellt sich aber unser Heiliger den Übergang vom Glauben an das Geoffenbarte zum Wissen desselben vor? wie wird unser Glaube eine fides rationabilis scientiae[5])?

Gott, so bemerkt er, hat sich uns geoffenbart, um uns eine Kenntnis über sich mitzuteilen und daher hat er seine Ausdrücke, ohne seiner Majestät etwas zu vergeben, so klar gewählt, daß wir ihn sicher verstehen können.[6]) So offenbarte er uns das göttliche Leben unter den Namen Vater, Sohn und hl. Geist, Namen, deren Bedeutung uns wohl bekannt ist.[7]) Ferner müssen wir annehmen, daß Gott, weil er sich selbst kennt und nicht lügt, mit den geoffenbarten Worten tatsächlich sein Wesen in richtiger Weise bezeichnet habe, müssen also folgern, daß Gott das sei, was er genannt wird. Da nun

---

[1]) in ps. 144, 2; de trin. II, 2; III, 1; 20; VI, 34; XI, 23; XII, 20; in ps. 129, 1. — Petav. tom. I, proleg. IV, 8. Denzinger, l. c. p. 116; 478; 584 f.

[2]) de trin. III, 5.

[3]) de trin. II, 10.

[4]) ib. II, 5.

[5]) de trin. I, 22. ed. maur. II, 15a. Hurter, opusc. ser. alt. IV, p. 22.

[6]) de trin. IX, 40. Quanta potuit enim Dominus verborum simplicitate evangelicam fidem locutus est: et in tantum ad intelligentiam nostram sermones optavit, in quantum naturae nostrae ferret infimitas; non tamen ut aliquid minus dignum naturae suae majestate loqueretur. de trin. VIII, 43; 52; III, 22; IV, 17; Fulg. Rusp., de fide, II, 8 (M. 65, 676); Cyrill. Al. de trin. dial. 2 (M. 75, 721).

[7]) ib. II, 5; VII, 39.

die Bedeutung der geoffenbarten Ausdrücke bereits vor der Offenbarung Gegenstand unserer Erkenntnis war, so werden auf Grund der Offenbarung auch die göttlichen Dinge Gegenstand der Erkenntnis. Wie die Worte Vater, Sohn, hl. Geist, so ist uns auch bekannt, daß die Worte „der Vater ist in mir und ich bin im Vater“[1]; „ich und der Vater sind Eins“[2]; daß Joh. 5, 18, 19, 22, 23, 26, wo Christus Gott seinen Vater nennt und sich an Ehre und Kraft dem Vater gleichstellt, die Wesensgleichheit zwischen Vater und Sohn; daß die Stellen, wo er sagt, daß der Vater durch ihn rede[3], wirke[4], richte[5], gesehen werde[6], aussöhne[7], die Wesenseinheit zwischen beiden Personen; daß die Worte „ex utero ante luciferum genui te“[8] eine wahre Zeugung ausdrücken; daß die Immensität Gottes enthalten sei in den Worten: „Qui tenet coelum palma et terram pugillo[9]; Coelum mihi thronus est, terra autem scabellum pedum meorum. Quam domum mihi aedificabitis, aut quis locus erit requietionis meae? Nonne manus mea fecit haec?“[10] Es ist sonach der von der Hand Gottes umschlossene Himmel zugleich der Thron Gottes, und die von den Fingern umfaßte Erde zugleich wieder der Schemel seiner Füße. Durch diesen anscheinenden Widerspruch will Gott zunächst zu erkennen geben, daß er nicht nach körperlichem Vorbilde körperlich aufzufassen sei. Ferner erscheint Gott innerhalb der Erde und des Himmels, weil sie ihm Thron und Schemel sind; aber ebenso außerhalb beider, weil er sie mit Hand und Finger umfaßt, d. h. Gott wird durch nichts umfangen, sondern

---

1) Joh. 14, 11; de trin. IX, 69.
2) Joh. 10, 30.
3) ib. 14; 10; de trin. VIII, 52.
4) de trin. VIII, 52.
5) Jo. 5, 23; de trin. VIII, 52.
6) Jo. 14, 9; de trin. VIII, 52.
7) 2. Cor. 5, 18; de trin. VIII 51.
8) Ps. 109, 5.
9) Is. 40, 12. Hilarius zitiert offenbar nur nach dem Inhalt.
10) Js. 66, 1, 2; ed. maur. II, 5a.

befindet sich unzertrennlich in Allem und reicht doch in unendlicher Weise über Alles hinaus.[1])

Diese Ausdrucksweise der Offenbarung, vermöge welcher das Übernatürliche dem Menschen durch Begriffe mitgeteilt wird, die ihm aus der natürlichen Erkenntnis bereits bekannt sind, nennt Hilarius Vergleichung, comparatio[2]); ebenso die von ihm selbst zur Veranschaulichung des Übersinnlichen gebrauchten Beispiele.[3]) Diese Art der Mitteilung ist wegen der Schwäche der menschlichen Erkenntniskraft notwendig, weil dieser das Geistige und Unendliche auf andere Art nicht bekannt gegeben werden kann und sie daher nur auf diesem Wege ein wenn auch nicht vollkommenes Verständnis von Gott zu erlangen vermag.[4])

Um die geoffenbarten Worte richtig zu deuten, betont Hilarius neben den oben[5]) angegebenen allgemeinen Regeln noch folgende spezielle Punkte:

1. Da die Offenbarungsworte mit Rücksicht auf unsere schwache Erkenntnis ausgewählt sind, so entsprechen sie adäquat zwar dieser, nicht aber ebenso vollkommen dem Übernatürlichen. Durch Endliches und Körperliches kann eben Unendliches und Geistiges nicht adäquat, sondern nur analog bezeichnet werden.[6]) Daher ist wohl zu beachten, daß die Bedeutung der Offenbarungsworte auf Gott ebenfalls nur in analogem Sinne angewendet werden darf und alles Unvollkommene und Körperliche hinweggedacht werden muß. Dies gilt von den „Vergleichungen“, welche die hl. Schrift wählt,

---

[1]) de trin. I, 6; Greg. M. Moral. II, 8.

[2]) ib. I, 22; III, 1; VI, 16; VIII, 52; XII, 8; 9, 10.

[3]) ib. VII, 28ff. Er vergleicht nämlich die göttliche Zeugung mit der irdischen und mit dem aus einem anderen angezündeten Lichte.

[4]) in ps. 144, 2; de trin. I, 13; 19; 22; III, 23; 26; IV, 2; V, 21; 35; VI, 8; 9; 23; VII, 22; 28; 29; 38; IX, 40; 69 u. s. w.

[5]) cf. S. 36ff.

[6]) de trin. VII, 29: Sed hoc, quod incomparabile Dei est, comparatione ex parte cognoscimus: ut non incredibile in Deo sit, quod pro parte aliqua in terrenis reperiatur elementis.

wie auch von jenen des Hilarius.[1]) So dürfen wir uns den Sinn der Worte: „Ich bin im Vater und der Vater ist in mir“ nicht körperlich vorstellen als ein Ineinandersein, wie wenn etwa Wasser in Wein geschüttet wird, sondern als ein Ineinandersein von geistigen Substanzen[2]); so sind jene Stellen, in denen dem göttlichen Wesen menschliche Glieder zugeschrieben werden, geistig aufzufassen, nämlich von seiner Macht[3]), und wenn es heißt, daß er nur tun könne, was er den Vater tun sehe[4]), so ist das nur von der Kraft resp. Natur des Sohnes zu verstehen: Non enim corporalibus modis Deus videt, sed visus ei omnis in virtute naturae est[5]); ebenso wenn die hl. Schrift sagt, daß die Hand des Vaters und Sohnes Eine Hand seien, so ist das von der Einen Kraft zu verstehen, die beiden gemeinsam ist.[6]) Non est de Deo humanis judiciis sentiendum.[7])

2. Weil wir einzig und allein durch seine in der hl. Schrift niedergelegten Worte Kunde haben von Gott und dem Übernatürlichen, so müssen wir uns in unserer Spekulation hierüber genau an die Offenbarungsworte halten, dürfen sie in keiner Weise subjektiv interpretieren, und daher den Begriff auch nicht weiter nehmen, als er lautet.[8]) Wenn wir genau

---

[1]) de trin. I, 19; IV, 2; VII, 28ff. Vigil. Taps, c. Ar. Sab. II, 14 (M. 62, 206f.). Denzinger, l. c. II, 584ff.

[2]) de trin. VII, 39; 40; III, 23.

[3]) in ps. 129, 2: Virtus ergo Dei, quae aequalis et indiscreta est, officiorum ac membrorum habet nomina: ut virtus qua videt, oculi sint; virtus qua audit, aures sint; virtus qua efficit, manus sint; virtus qua adest, pedes sint: officiorum diversitates virtutis hujus potestate peragente; de trin. XI, 9f.

[4]) Joh. 5, 19.

[5]) de trin. VII, 17.

[6]) Joh. 10, 28f. de trin. VII, 22.

[7]) de trin. V, 21; VIII, 14; IX, 69.

[8]) de trin. II, 5; IV, 14: Ipsi de se Deo credendum est: et iis quae cognitioni nostrae de se tribuit, obsequendum. Aut enim more gentilium denegandus est, si testimonia ejus improbabuntur aut si ut est Deus creditur, non potest aliter de eo, quam ut ipse est de se testatus, intelligi. Cessent itaque propriae hominum opiniones,

der Schrift folgen, dann läuft der Glaube keine Gefahr.[1]) Wir müssen uns so sehr an die Schriftworte halten, daß man verloren gehen würde, wollte man z. B. zwar die Tatsache der Wunder Christi zugestehen, nicht aber daß er auch Gottes Sohn sei.[2]) Zur Kenntnis Gottes genügt nicht Weisheit und nicht Unschuld. Moses z. B. war in aller Weisheit der Ägypter unterrichtet, und doch kannte er Gott nicht, sondern mußte beim brennenden Dornbusch erst um seinen Namen fragen.[3])

Daher müssen wir den Glaubensinhalt der Spekulation vorziehen, und kommen wir durch falsche Syllogismen zu falschen Sätzen, die dem Glauben widersprechen, so müssen wir uns nicht schämen, unsere Ansicht durch das göttliche Wort korrigieren zu lassen.[4]) Unser Wissen in Glaubenssachen besitzt ja gerade darin seine Sicherheit, daß es sich auf die göttlichen Worte stützt. Will man das Göttliche richtig beurteilen, so muß man bestrebt sein, „die schwachen und ohnmächtigen Meinungen irdischer Vernunft zu verwerfen und alle engen Grenzen einer unvollkommenen Ansicht durch gottesfürchtige Sehnsucht nach Kenntnis zu erweitern.“ [5]) Wir müssen Gott nach seinen Kräften, das Unendliche nicht

---

neque se ultra divinam constitutionem humana judicia extendant. Sequimur ergo adversus irreligiosas et impias de Deo institutiones ipsas illas divinorum dictorum auctoritates. ib. VII, 22: Quis rogo, intelligentiam nostram stupor hebetis mentis obtundit, ut haec (die Schriftworte) in sensum nostrum tam absolute dicta non subeant? Aut quis infirmitatem humanam tumor animi insolentis illudit, ut Dei cognitionem ex his adepti, Deum putent non in his intelligendum esse quibus cognitus est? Aut enim alia sunt Evangelia proferenda quae doceant: ant si de Deo sola (Evangelien) ista docuerunt, cur non ita credimus ut docemur? Quod si ex his tantum sumpta cognitio est, cur non exinde fides sit, unde cognitio? ib. VI, 16; VIII, 14; ad Constant. II, 9; Tertull. adv. Prax. 21; Anselm. de Incarn. 2.

[1]) de trin. X, 67.

[2]) de trin. II, 12.

[3]) de trin. V, 21. Denzinger, l. c. II, 46f.

[4]) ib. XI, 24.

[5]) de trin. I, 18.

nach dem Maße unserer Einsicht, nicht nach irdischen Verhältnissen, sondern in unendlicher Weise beurteilen, gewissermaßen die Grenzen der menschlichen Schwäche übersteigen.[1])

Um den unendlichen Gott seiner würdig zu beurteilen, muß unsere Erkenntnis durch ein unendliches Erkenntnisprinzip, d. i. durch den göttlichen Geist selber beleuchtet werden; wir müssen unendliche Kraft besitzen, müssen gemäß den Worten des Jeremias in der Substanz (dem Wesen) Gottes — in substantia Dei[2]) — stehen, deren wir ja wie Petrus[3]) sagt, teilhaftig geworden sind. Dies ist es, was Christus will, wenn er sagt, wir sollten Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten.[4]) Diesen göttlichen Geist haben wir nicht aus uns selbst, erhalten ihn aber als das Eine Geschenk Christi durch Gebet in dem Maße, als wir es verdienen. Im Besitze dieses Geistes erlangen wir dann (relativ[5]) vollkommene Kenntnis der göttlichen Dinge.[6])

7. Irrtum bezüglich des Verhältnisses zwischen Wissen und Glauben.

Jede Wahrheit ist dem Widerspruch ausgesetzt, entweder weil man die Wahrheit ob der Schwäche des Verstandes

---

[1]) de trin. I, 18; III, 24; 26; IV, 14; VI, 35; VII, 22; IX, 69; X, 53; XI, 23; 24; 41; 45; XII, 19; in ps. 129, 1 u. s. w. Faustin, de trin. I, 2. Leo M. sermo 75b. Denzinger, l. c. II, 101, 477.

[2]) Jerem. 23, 22. nach LXX. Vulg.: in consilio meo. Hil. de trin. I, 18. cf. ed. maur. II, 14g. Hurter, opusc. ser. alt. IV, 21 bemerkt zu dieser Stelle gut: Commendat (sc. Hilarius), ut de Deo quam dignissime cogitemus, non coarctantes illum in mentis nostrae modulum et angustias, sed via excellentiae semper altius assurgamus cogitantes Deum supra omne id quod possumus concipere, pro modo nostro infinite.

[3]) II. Petr. 1, 4. de trin. I, 18.

[4]) Joh. 4, 24. de trin. II, 31.

[5]) cf. S. 46. Cyrill. Hier. catech. I, 5.

[6]) de trin. I, 18; 37; 38; II, 31; 33; 35; III, 25; 26; V, 1; 20; 21; XI, 23f.; XII, 52, 55; ad Const. II, 11; in ps. 118. prolog. n. 4. ib. lit. X n. 9; lit. XII n. 1; lit. XIII n. 12; lit. 16, 10; 17, 5; lit. XXII n. 1. in ps. 129, 3. in Matth. X, 2. Cypr. ep. I, 5. Denzinger, l. c. II, 46. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes, p. 171.

nicht einsehen kann, oder ob des Mißfallens daran sie nicht einsehen will. So ist es auch den geoffenbarten Wahrheiten gegenüber. In dem noetischen Fehler liegt der Grund für den Irrtum in Bezug auf die Offenbarung, in dem ethischen derjenige für die Irrlehre.[1])

Das richtige Verhältnis zwischen Wissen und Glauben wird verkannt, wenn man meint, nur das sei wahr und möglich, was die Vernunft begreifen und für möglich halten, oder, wie Hilarius sich ständig ausdrückt, was mit der Vernunft gemessen werden kann. Das ist aber ein Irrtum. Denn es wird verkannt, daß die menschliche Vernunft wie alles Gewordene, beschränkt und unvollkommen ist, und nur Endliches und Sinnfälliges, nicht aber Unendliches und Geistiges adäquates Objekt ihrer Erkenntnis zu sein vermögen. Als solches Objekt das Unendliche und Geistige zu betrachten, wäre ein noetischer Fehler oder, wie Hilarius gemäß 1. Cor. I, 17—25 sich ausdrückt, wäre eine Torheit: cum, quod naturaliter mens imperfecta non concipit, id extra prudentiae causam esse decernat.[2]) Nicht aber die Offenbarung ist Torheit; denn was von Gott kommt, ist nicht töricht, da den Werken Gottes, weil er Kraft und Weisheit ist, nie die Weisheit fehlen kann.[3])

Infolge seines irrtümlichen Prinzips kommt man in Widerspruch mit der geoffenbarten Lehre. Würde man sich durch diese korrigieren lassen, so ergäbe sich die richtige Auffassung derselben. Allein dagegen erhebt sich „die Verirrung entweder eines törichten oder eines unsittlichen Willens.“[4]) Der

---

[1]) de trin. III, 24; X, 1, 5. Hurter, l. c. 442: Praeclare hic (X, 1) explicat contradictionis et dissidiorum genesim, dum non subjicitur voluntas rationi, sed stat pro ratione voluntas, et sententiam et rationes coaptamus his quae volumus: dum non sectamur doctrinam rationis, sed voluntatis placita. Mit Unrecht tadelt den Hilarius wegen seiner Verurteilung der Irrlehrer Erasmus, Ausg. opp. Hil. fol. 6 erste Seite.

[2]) de trin. III, 25; in ps 61, 3.

[3]) ib. III, 25; I, 15; III, 24; IV, 14; V, 1; VIII, 53; XII, 20. in ps. 1, 3; 14, 9; 67, 15. Aug. de trin. I, 1. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athan., p. 30f.

[4]) de trin. X, 1.

Wille wird nicht der Vernunft unterworfen, man strebt nicht nach Belehrung, sondern nach Begründung der eigenen Willkür; diesem Streben wird die geoffenbarte Lehre angepaßt und den Worten Gottes der Krieg erklärt: bellum dictis Dei comparamus.[1]) Eine solche Doktrin aber ist inhaltslos, da sie nicht objektive Wahrheit zum Gegenstande hat, sondern nur subjektiver Willensmeinung entspricht. Statt daß der Wille der Vernunft nachfolgt und das erstrebt, was wahr ist, geht er ihr voran und verteidigt das, was er will. Aus diesem Widerstreit zwischen Wahrheit und Willkür erwächst jegliche Irrlehre.[2]) Es ist Torheit, von der Lehre Christi abzugehen; denn da Christus die Weisheit ist, so steht derjenige außerhalb der Weisheit, der Christum entweder nicht kennt, oder ihn haßt. Solche Leute nun legen sich die Offenbarung nach ihren Begriffen zurecht, schmähen die Lehre der hl. Schrift als unvernünftig und unvollkommen, wollen in törichter und frevelhafter Weise die Wahrheit nicht annehmen, sondern verbessern, und schaffen sich, wie eine eigene Religion, so auch einen eigenen Gott, ohne zu bedenken, daß dieses der Gottesleugnung gleichkommt. Gegen Christus speziell wüten sie dem Willen nach ebenso, wie die Juden in der Tat. Ihre falsche Doktrin suchen sie durch Scheingründe, die der hl. Schrift entnommen sind, zu verteidigen, erklären die geoffenbarte Wahrheit nicht in ihrem Zusammenhange, verführen hiedurch Manche unter dem Scheine der Weisheit, gewinnen Anhänger und verwenden mehr Mühe zur Begründung ihres Irrtums als die Guten Gelehrsamkeit gebrauchen zur Darlegung der Wahrheit.[3])

---

[1]) de trin. III, 21.

[2]) cf. II. Tim. 4, 3. 4.

[3]) de trin. I, 15: II, 3; IV, 1; 7; 8; VI, 17; VII, 1; 4; 23; VIII, 1; 2; 3; 6; 10; IX, 2; X, 1; 2; XI, 24; in ps. 1, 3; in prolog. ps. 118, lit. 6, 1. c. Auxent. 6. Ambros. de fide I, 5, 41f. ed. maur. opp. Hil. II, 215a. Hurter, opusc. ser. alt. IV, 301. Ambros. de fide I, 5, 41 u. hiezu Anmkg. ed. maur. Novat. de trin. 19.

Wiewohl das einfache Festhalten an der göttlichen Offenbarung das beste wäre und Hilarius nichts anderes kann und will[1]), so wagt er es doch, um die Verführten und schuldlos Irrenden auf den rechten Weg zurückzuführen, wie auch den Häretikern gegenüber den wahren Glauben klarzulegen, zu verteidigen und den Irrtum zu widerlegen, „in das Verständnis des Geheimnisses des vollkommenen Glaubens“ [2]) einzudringen.[3]) Zu diesem schwierigen Unternehmen sieht sich Hilarius um so mehr genötigt, als er in seiner Eigenschaft als Bischof nach den Worten des Apostels[4]) die Pflicht hat, nicht bloß sittenrein und verständig zu sein, sondern auch „gegen gottlose, lügnerische und wahnsinnige Widersprüche Stand zu halten.“ [5]) Diesen steilen Weg will er gehen mit Furcht und Behutsamkeit vor allem wegen der lauernden Häretiker, nicht so sehr wegen der Schwierigkeit der Sache; geht er den Weg ja nicht mit seinen Schritten, sondern mit denen der Apostel; er will nämlich die Häretiker widerlegen mit den Worten der

---

1) de trin. VI, 20; ad Const. 8.

2) ib. VII, 1.

3) ib. II, 2: Compellimur haereticorum et blaphemantium vitiis illicita agere, ardua scandere, ineffabilia eloqui, inconcessa praesumere. Et cum sola fide expleri quae praecepta sunt oporteret, adorare videlicet Patrem, et venerari cum eo Filium, sancto Spiritu abundare; cogimur sermonis nostri humilitatem ad ea quae inennarabilia sunt extendere, et in vitium vitio coartamur alieno: ut quae contineri religione mentium opportuissent, nunc in periculum humani eloquii proferantur. Harnack, Dogmengesch. II, 28 (3. Aufl.) sucht aus dieser Stelle zu beweisen, daß ganz besonders auch Hilarius einem starren Traditionalismus gehuldigt, keine positive Begründung der kirchlichen Lehrsätze mehr gekannt, sondern ihre Wahrheit nur mehr in Negationen liegend gefunden habe. „Zeugnisse dafür (für den Traditionalismus), bieten die Werke sämtlicher hervorragender Theologen. Die Einen beklagen es, daß man nicht schweigend das Mysterium verehren kann, daß man gezwungen sei zu reden, und die anderen sagen ausdrücklich, daß die Wahrheit ihrer Sätze allein in den Negationen liegt. Am stärksten ist wohl der Ausspruch des Hilarius (de trin. II, 2)“. Wie unbegründet diese Sätze sind, zeigt diese ganze Abhandlung.

4) Tit. I, 9, 10; II, 7, 8. de trin. VIII, 1.

5) de trin. l. c.

hl. Schrift und zwar gerade mit jenen Worten, welche die Gegner für ihre falsche Lehre anführen.[1]) Hiedurch soll wenigstens das erreicht werden, daß die Gegner sich nicht durch Unkenntnis der orthodoxen Lehre entschuldigen können, sondern sich genötigt sehen, ihren irreligiösen Sinn zu bekennen.[2]) Was den Erfolg betrifft, so hielte es nicht schwer, die Irrlehre zu widerlegen, insofern sie aus Irrtum entspringt; die Irrlehrer aber zu bekehren, ist schwierig, weil sie keine Belehrung wollen, oder auch sie nicht verstehen.[3]) Die Wahrheit dem Irrtum gegenüber darzulegen, ist aus dem Grunde nicht schwer, weil die Macht der Wahrheit so groß ist, daß sie aus sich selbst dem Irrtum zu widerstehen vermag, und weil die Irrlehrer durch ihre gegenseitige Bekämpfung sich selber besiegen und hiedurch der Wahrheit zum Triumphe verhelfen. Die von der Kirche gelehrte Wahrheit hält eben die richtige Mitte inne. „Es wird, wie ich hoffe, die Kirche das Licht ihrer Lehre auch der Torheit der Welt beibringen, damit sie, wenn sie auch das Geheimnis des Glaubens nicht annimmt, doch erkennt, daß von uns gegen die Häretiker die Wahrheit des Geheimnisses gelehrt werde. Groß ist nämlich die Macht der Wahrheit, die, wenn sie auch aus sich selbst erkannt werden kann, doch auch sogar aus dem hervorleuchtet, was ihr widerstrebt, so daß, während sie unveränderlich in ihrer Natur verharrt, täglich, in dem sie angegriffen wird, ihre Natur sich kräftigt. Das ist nämlich der Kirche eigen, daß sie dann siegt, wenn sie verletzt wird, dann verstanden wird, wenn man sie tadelt, dann sich behauptet, wenn sie verlassen wird. Sie hätte zwar den Wunsch, daß Alle bei ihr und in ihrer Mitte ausharren möchten, ohne daß sie aus ihrem ganz ruhigen Herzen andere entweder

---

[1]) de trin. XI, 7: Atque ita, ut in ceteris observatum a nobis est, eorum ipsorum dictorum ratio ex his ipsis dictis afferatur: ut illic veritas reperiatur, ubi negatur. ib. I, 17; VI, 15; VII, 1; 3; VIII, 1.

[2]) ib. X, 5.

[3]) ib. VII, 4; 6; 7.

auszuschließen oder zu verlieren brauchte, da sie des Wohnsitzes einer so großen Mutter unwürdig werden. So viel sie aber durch den Austritt oder durch den Ausschluß der Häretiker aus ihr an Gelegenheit verliert, aus sich das Heil zu spenden, so viel gewinnt sie an Vertrauen, daß man bei ihr die Seligkeit erlangen könne. Denn das kann man gerade aus den Bestrebungen der Häretiker am leichtesten abnehmen. Da nämlich die vom Herrn gegründete und von den Aposteln befestigte Kirche unter allen allein es ist, aus der sich der rasende Irrtum der verschiedenen gottlosen Ansichten losgetrennt hat, und man nicht in Abrede stellen kann, daß infolge verkehrter Auffassung eine Glaubenstrennung sich gebildet habe, indem man mehr, was man las, dem Sinne anpaßte, als daß man den Sinn dem Gelesenen sich hätte anschließen lassen, so muß man sie, während die einzelnen Parteien sich bekämpfen, doch nicht bloß aus dem eigenen, sondern auch aus den Lehren der Gegner begreifen, so daß, während gegen sie allein alle gerichtet sind, sie den gottlosen Irrtum Aller dadurch widerlegt, daß sie allein und nur eine ist. Die Häretiker erheben sich also alle gegen die Kirche, aber während die Häretiker sich alle gegenseitig besiegen, erringen sie doch für sich keinen Sieg. Denn ihr Sieg ist der Triumph der Kirche über Alle, weil eine Häresie in der anderen das bekämpft, was in der andern Häresie der Glaube der Kirche verdammt (denn Nichts haben die Häretiker miteinander gemein), und sie unterdessen, während sie sich bekämpfen, unsern Glauben bekräftigen.“ [1]) „Ihr Zwist ist unser Glaube.“ [2])

---

[1]) de trin. VII, 4.
[2]) ib. I, 26.

Zweites Kapitel.

Das göttliche Sein.

Wie wir gesehen haben[1]), denkt sich Hilarius alles Sein entweder als schlechthin bestehend oder so bestehend, daß es den Seinsgrund in letzterem hat, sei es in dessen Natur oder in dessen Willen. Das schlechthin, also nicht aus Etwas, sondern a se bestehende Wesen ist Gott (resp. der Vater), die aus seiner Natur bestehenden Wesen sind die göttlichen Produktionen, die aus seinem Belieben die Geschöpfe. Während die Produktionen aus Etwas sind, ist das geschöpfliche Sein in jeder Beziehung aus Nichts, daher nicht ewig, sondern zusammengesetzt, geworden.[2])

Das göttliche Wesen ist Etwas (res[3]), ist eine Substanz (substantia[4], natura[5]), die nicht geworden[6]), die das Sein von niemandem genommen[7]), sondern die den Grund des Seins in sich selbst trägt.[8]) Gott ist somit in keiner Weise aus einem Wesen, daher ist er schlechthin das Sein.[9]) Gott selbst nennt sich das Sein.[10]) Dies reißt den Heiligen zur Bewunderung hin, in dieser Benennung findet er eine das Wesen Gottes erschöpfende Definition: „Ich bin, der ich bin“ und wiederum: „Du wirst den Kindern Israels sagen: Es sendet mich zu euch Der, welcher ist.“[11]) „Ich war ganz von Bewunderung

---

[1]) cf. S. 27f.
[2]) cf. S. 28.
[3]) de trin. IX, 37; de synod. 12.
[4]) de trin. XI, 20; in ps. 122, 3; 129, 3.
[5]) de trin. XI, 5.
[6]) ib. III. 24; in ps. 63, 9; in ps. 138, 32.
[7]) de trin. XI, 47 u. oft.
[8]) ib. I, 4; II, 6; in ps. 2, 13; 63, 9; 138, 32.
[9]) de trin. I, 5; XII, 24: in ps. 63, 9: essentia.
[10]) Exod. 3, 14.
[11]) l. c.

ergriffen über eine so erschöpfende Definition Gottes, welche den unerfaßlichen Begriff des göttlichen Wesens in einer für das menschliche Fassungsvermögen ganz geeigneten Sprache ausdrückte. Denn es begreift sich, daß Gott nichts mehr eigen ist als das Sein, weil das selbst, was ist, weder zu dem gehört, was einmal ein Ende nimmt, noch zu dem, was einen Anfang hat. Denn es war nie möglich, daß das, was mit der Anlage unvergänglicher Glückseligkeit ewig ist, nicht war, noch wird es je möglich sein, daß es nicht ist, weil alles Göttliche weder eine Vertilgung noch einen Anfang kennt. Und da in Nichts die Ewigkeit Gottes sich untreu wird, so hat er in würdiger Weise, um von seiner unvergänglichen Ewigkeit Zeugnis zu geben, bloß dies erklärt, daß er sei." [1])

Weil Gott schlechthin das Sein ist, so können wir uns von ihm kein Nichtsein denken. Esse enim et non esse contraria sunt.[2]) Mögen wir unser Denken von Gott wohin nur immer wenden, stets finden wir einzig dieses Sein, finden wir, daß es schlechthin unendlich vor unserem Denken liegt. Nichts können wir uns denken, was früher läge als dieses Sein, und daher kann kein Sein ihm das Dasein verliehen haben: Quis enim prior dedit, ut retribuetur illi?[3]) Gott ist also ewig, die Ewigkeit selbst (aeternus; aeternitas.[4]) Derjenige, der ist, braucht nicht erst zu werden[5]), fängt weder an, zu sein, noch hört er auf.[6]) Zudem ist, wie Alles, ja auch die Zeit durch ihn.[7]) Zählt man die Zeiten, so wird man stets finden, daß Gott ist, und „wenn unserer Sprache die Zahlen fehlen, so wird für Gott dennoch das Immersein nicht fehlen." [8])

---

[1]) de trin. I, 5.
[2]) ib. XII, 24.
[3]) Röm. 11, 35. de trin. XI, 47.
[4]) de trin I, 4; XII, 25 u. 3.
[5]) in ps. 138, 32.
[6]) de trin. I, 5.
[7]) de trin. II, 6.
[8]) l. c. ib. XII, 24; in Matth. 31, 2.

Weil das Sein, so läßt sich nichts denken, wo Gott nicht wäre. Er ist durch nichts beschränkt, ist immer außerhalb Allem, und wenn man die äußerste Grenze erdenken und immer ihn denken wollte, immer wäre er. Das Denken wird ein Ende haben, seine Natur aber nicht. Will ich es ganz denken, so habe ich nichts; denn beim Denken von diesem Ganzen bleibt immer noch etwas zu denken übrig, und dieses Übrige ist wiederum das Ganze. Also kann ich mir weder das Ganze denken, weil immer noch etwas zu denken übrig bleibt, noch auch dieses Übrige, weil es bei einem schlechthin Ganzen nichts Übriges gibt. Ein Übriges ist nämlich ein Teil, ein Ganzes aber ist schlechthin ganz das, was es ist.[1]) Gott ist eben mit all dem, was er ist, identisch und daher überall ganz.[2]) Sonach gibt es außer Gott nichts; er ist schlechthin immer und unendlich überall. Gott wird durch nichts eingeschlossen, er ist überall und doch außer Allem, und so ist auch Alles in ihm; er ist das endlose Sein (infinitus; infinitas.[3]) Wie sollte auch der, vor dem nichts existierte, beschränkt werden können und, der sich selbst das Sein gab, sich nicht alles Sein gegeben haben?[4])

Wenn nun alles in ihm Sein ist, und es außer ihm kein Sein gibt, und er selbst außerhalb des Seins ist, das in ihm ist, so ist er der Ursprung und Werkmeister und Schöpfer aller Dinge, alles ist aus ihm und durch ihn und in ihm.[5])

Daher ist er vollkommenes Sein, das nicht nach und nach noch vollkommener werden kann. Woher sollte der

---

[1]) de trin. II, 6.

[2]) ib. VIII, 24. Gott ist seiner Substanz, nicht bloß seinem Willen nach überall, bemerkt Petav. de Deo III, 8, 4 zu dieser Stelle. cf. in ps. 138, 16; 18.

[3]) ib. I, 6; II, 1. de trin. VIII, 24: in ps. 118, lit. 19, 8. Novat. de trin. 2. Wie unter aeternitas die zeitliche Unendlichkeit, so begreift Hilarius unter infinitas die inhaltliche Unendlichkeit; sie ist die Seinsunendlichkeit = plenitudo divinitatis; Novat. de trin. 4f.

[4]) de trin. XI, 47; I, 4.

[5]) de trin. XI, 47.

etwas zu seiner Vervollkommnung nehmen, außer dem nichts ist und der immer Alles ist? Was vervollkommnungsfähig ist, läßt immer etwas außer sich übrig, was es zu seiner Vervollkommnung brauchen kann. Gott aber hat in vollkommener Fülle Alles und ließ daher nichts übrig, wodurch er sich vervollkommnen könnte. Gott hat keinen Mangel (vacuum[1]), er ist vollkommen und kann daher nicht vollkommener werden[2]), er ist ursprungslos, und so gibt es nichts, was an ihm neu erscheinen könnte.[3]) Somit ist Gott unveränderlich: Ego sum et non demutor.[4])

Weil das Sein, so läßt sich von Gott kein Nichtsein und Sein, daher keinerlei Zusammensetzung denken. Er ist nicht Nichtleben und dann Leben, Schwäche und dann Kraft, Finsternis und dann Licht, Nichtsein gewesen und dann Sein geworden (corporatus[5]), sondern er ist Leben, Kraft, Licht, Geist. Alles Haben — daß Gott Eigenschaften, daß er eine Natur hat — ist in Gott als Sein zu denken, und daher sind in ihm alle Eigenschaften, alles, was er ist und hat, als identisch unter sich und mit Gott, kurz als das Eine göttliche Sein aufzufassen.[6]) In diesem Wesen gibt es

---

[1]) de trin. III, 3; in ps. 118, lit. 19, 8. Gegen die arianische Anschauung gerichtet, als ob Gott bei der Zeugung eine Änderung erleiden könnte. Iren. adv. haer. II, 3, 1; 4, 1, 3. Tertull. adv. Prax. 7; Vigil. Taps. c. Ar. I, 7. (M. 62, 184).

[2]) de trin. XI, 47; 44; in ps. II, 3; 69, 4; in Matth. 31, 2. Novat. de trin. 3.

[3]) in ps. 2, 13: demutatione non novus est, qui origine caret.

[4]) Malach. 3, 6.

[5]) in ps. 129, 4.

[6]) de trin. VIII, 24: sua non aliud quam se esse significat; VII, 27; VIII, 43: Per id enim, quod habet Pater, ipsum illum significavit in habendo: quia non humano modo ex compositis Deus est, ut in eo aliud sit quod ab eo habetur, et aliud sit ipse qui habeat: sed totum quod est, vita est, natura scilicet perfecta et absoluta et infinita, et non ex disparibus constituta, sed vivens ipsa per totum. Dazu bemerkt Hurter: Hic enunciat s. Hilarius axioma illud quo s. Augustinus (de civit. Dei XI, 10) et cum illo theologi

keine Teile[1]), keine Verschiedenheiten (indifferens[2]), nichts, was aus verschiedenen Seinsarten geworden wäre (nec fit diversus ex genere[3]), in ihm ist alles Eins (unum[4]), Gott ist una substantia[5]), er ist, weil unteilbares und unbeschränktes, freies Wesen, Geist.[6])

Duns Scotus[7]) ist sicher im Irrtum, wenn er meint, Hilarius lehre eine andere Distinktion in Gott als eine solche

---

saepe utuntur: Deus ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur. Nam utique Pater habet Filium, nec tamen ipse Filius et Filius habet Patrem, nec tamen ipse Pater. de trin. VII, 27: Non enim ex compositis atque inanimis Deus, qui vita est, subsistit: neque qui virtus est, ex infirmis continetur: neque qui lux est, ex obscuris coaptatur: neque qui spiritus est, ex disparibus formabilis est. Totum in eo quod est, unum est: ut quod spiritus est, et lux et virtus et vita sit; et quod vita est, et lux et virtus et spiritus sit. Nam qui ait: Ego sum, et non demutor: non demutatur ex partibus, nec fit diversus ex genere. Haec enim, quae superius significata sunt, non ex partibus in eo sunt; sed totum hoc in eo unum et perfectum, omnia Deus vivens est. Vivens igitur Deus, et aeterna naturae viventis postestas est. ib. VII, 28; VIII, 53; VI, 12; IX, 61; X, 58. Aug. de trin. XV, 5, 8; 6, 9. Thom. 1. dist. 8, expos. text. Bonav. 1. dist. 8. pars 2. dub. 6, dessen Bemerkungen zu Hil. de trin. VII, 27 in ihrem zweiten Teile: Aliter tamen potest dici den Sinn des Heiligen ziemlich richtig geben, während sonst die Ausführungen der Scholastiker in h. l. nicht im Sinne des Hilarius, sondern nach subjektiven Erwägungen gehalten sind. Die Frage des Alb. M.: An Hilarius omnem modum compositionis bene tangat per quatuor quae ponuntur in litera? (1. dist. 8, art. 33. cf. Rich. Med. in h. l. circ. lit.), ob nämlich Hilarius, de trin. VII, 27 bei der Negierung jeglicher Zusammensetzung in Gott, insofern dieser Licht, Leben, Kraft, Geist ist, unter diesen vier Begriffen jegliche Art von Zusammensetzung eines Wesens berühren wollte, kam dem Heiligen bei Anführung dieser Termini gewiß nicht in den Sinn.

[1]) ib. VI, 12; VII, 27 u. ö.

[2]) ib. I, 4.

[3]) de trin. VII, 27.

[4]) l. c. u. oft. Bonav. 1. dist. 24, art. 1, q. 1, conclus.

[5]) de synod. 27.

[6]) de trin. XII, 8; Marius Victorin. adv. Ar. II, 5.

[7]) 1. dist. 8, q. 4 n. 20 und commentar. e.

ratione tantum; denn immer und immer betont er, das Wesen Gottes sei unum, indifferens, una substantia, sei nur unter dem Begriff Sein zu denken.

Wie jedes Wesen, so hat auch Gott Kräfte (virtus; sapientia; verbum; vita; lux; omnipotentia[1]); er ist ohne diese Eigenschaften nicht denkbar. Diese Proprietäten sind aber in Gott, wie oben bemerkt[2]), nicht Accidenzen, sondern Substanz, identisch mit Gottes Wesen.

Daher kann es in Gott nicht wie bei den Menschen Teilkräfte geben, von denen die eine zu den übrigen sich verursachend verhielte, der diese zu folgen gezwungen wären, sondern Gott ist auch in seinem innern Leben als absoluter Geist absolut frei, purer Akt, oder wie Hilarius sich ausdrückt, causa perfecta atque indemutabilis.[3])

Ist Gott nun pures Sein und pure Kraft und zwar a se, ist er sonach alles Sein und alle Kraft und ist kein Grund denkbar, weshalb ein Wesen, das sich selbst das Sein gegeben,

---

[1]) de trin. VII, 11; 21; 27; XII, 52.

[2]) cf. S. 59.

[3]) de trin. XII, 8: Ex utero aute luciferum genui te. Non praejudicatur autem Deo, ut saepe jam diximus, per infirmitatem nostrae intelligentiae; ut per id, quod ex utero genuisse se dixit, ex partibus internis externisque per membra coeuntibus tamquam corporalium causarum originibus consistat: cum extra naturalium necessitatum causam liber atque absolutus naturae totius Dominus manens, proprietatem nativitatis Unigeniti sui ex indemutabili naturae suae virtute significet. Ex spiritu enim spiritus nascens, licet de proprietate spiritus, per quam et ipse spiritus est, nascatur: non tamen alia ei praeter quam perfectarum atque indemutabilium causarum ad id quod nascitur causa est. Et ex causa licet perfecta atque indemutabili nascens, necesse est ex causa in causae ipsius proprietate nascatur. Proprietas autem humanarum necessitatum intra causas uteri continetur. Sed Deo non ex partibus perfecto, sed indemutabili per spiritum, quia Deus spiritus est, non est internarum causarum naturalis necessitas. Vigil. Taps. de trin. 10 (M. 62, 291 B). Marius Vict. de Gener. Div. Verbi 23; 27. adv. Ar. I, 43.

sich nicht alles Sein und damit alle Kraft[1]) gegeben haben sollte, dann kann es kein zweites aus sich existierendes, von jenem unabhängiges Wesen geben; Gott kann keinen gleichwertigen Gefährten haben.[2])

Daher gibt es nur Einen Gott (una substantia.[3]) Eine Mehrzahl von Göttern wäre ein Widerspruch, da zwei vollkommene Wesen sich ausschließen, und da der Grund der Vollkommenheit in der Aseität liegt, so kann es nicht mehrere aus sich seiende Personen geben[4]), wenn sie auch wesensgleich sind.[5]) Wenn in der hl. Schrift von Göttern die Rede ist, wenn Menschen und Engel Götter genannt werden, so wird ihnen dieser Name gegeben, „um ihre Verdienste zu ehren. Ihrem Wesen und ihrer Natur nach ist aber ein Unterschied zwischen ihnen und Gott.“ Bei Nennung der göttlichen Personen dagegen wird der Plural Götter vermieden, „weil es in der Beschaffenheit ihrer Natur keine Verschiedenheit gibt.“[6])

Somit ist Gott das Sein schlechthin, d. h.:

1. er ist nicht prinzipiertes Sein, sondern a se und daher ewig — aeternus[7]), aeternitas[8]);

---

[1]) omnipotentia: de trin. I, 4; VI, 21. Omnipotentia ist also bei Hilarius nicht als Schöpferkraft, sondern als Fülle aller Kraft zu verstehen.

[2]) de trin. VII, 26: Quidquid extra eum est, cum contumelia ei honoratae virtutis aequabitur. Si enim aliquid, quod non ex ipso est, reperiri potest simile ei ac virtutis ejusdem, amisit privilegium Dei sub consortio coaequalis. Novat. de trin. 4.

[3]) de trin. I, 4: Porro autem divinum et aeternum nihil nisi unum esse et indifferens pro certo habebat, quia id quod sibi ad id quod esset auctor esset, nihil necesse est extra se quod sui esset praestantius reliquisset: atque ita omnipotentiam aeternitatemque non nisi penes unum esse, quia neque in omnipotentia validius infirmiusque, neque in aeternitate posterius anteriusve congrueret; in Deo autem nihil nisi aeternum potensque esse venerandum; de synod. 67.

[4]) de synod. 60. Tertull. adv. Marc. I, 3.

[5]) de trin. IV, 9.

[6]) de synod. 36; in ps. 134, 9; 10; Novat. de trin. 22.

[7]) de trin. II, 1.

[8]) ib. VIII, 24; XII, 24.

2. die Fülle alles Seins — infinitas — da außer allem Sein nicht ein anderes hievon unabhängiges Sein existieren kann — er ist infinitas in aeterno[1]);

3. daher ist er notwendig Prinzip jeglichen Seins;

4. weil nur Sein, ist er absolut, einfach, geistig, denkend, freiwollend; daher

5. ein persönliches Sein — in sese est[2]);

6. daher ist in Gott zwischen Sein und dem Besitzer dieses Seins wohl zu unterscheiden, und, da jedes Sein tätiges Sein ist, so ist in Gott zu denken das Sein, dessen Kraft (virtus) und der Besitzer dieses tätigen Seins.

Drittes Kapitel.

Das göttliche (immanente) Tun. — Das principium quod des göttlichen Tuns.

Wie jede Hypostase, so ist auch das persönliche göttliche Wesen Tätigkeitsprinzip, und äußert, weil geistiges Wesen, sein Tun in geistiger Weise, als nach Analogie des menschlichen Geistes durch Denken.[3]) Denkt ja der menschliche Geist nur deshalb, weil er nach dem Ratschlusse (faciamus hominem) des denkenden göttlichen Geistes geschaffen ist.[4])

---

[1]) de trin. II, 1.

[2]) ib. II, 6.

[3]) de trin. XII, 8; VII, 11; XII, 52.

[4]) in ps. 118, lit. 10, 4; 6f. Tertull. adv. Prax. 5: Tu ... a rationali scilicet artifice non tantum factus, sed etiam ex substantia ipsius animatus. Soll hier Tertull. vielleicht doch pantheistisch lehren? (Esser, Die Seelenlehre Tertullians, 47). Hilarius, der freilich Tertull. nicht nennt, dürfte den Gedanken desselben am besten interpretieren, wenn er sagt, wir müßten den Wesensunterschied der Seele vom Materiellen und deren Geistigkeit aus ihrer Erschaffungsart erkennen, indem das Materielle schlechthin durch Gottes Befehl, die Seele mit Gottes Überlegung ward; daher sei sie divinum (in ps. 118, lit. 10, 7) und

Das Tun (virtus; opus) Gottes ist Weisheit, Kraft, Geist, Wort.[1]) Dieses Wort u. s. w. ist seine ewige Anfangstätigkeit (initium[2]); primus editus[3]); primogenitus[4]); ist kurz sein Gebilde (imago[5]): formavit; formatus.[6]) Dieses Denken und Bilden ist seine Wesenseigentümlichkeit (proprietas[7]); suum[8]); res[9]), die so untrennbar mit ihm verbunden ist, daß er ohne dieselbe gar nicht gedacht werden kann.[10]) Es ist dieses Aussprechen seiner Gedanken, dieses Verbum, Bilden ein Gut (profectus[11]) des göttlichen Seins, nicht etwas ihm Fremdes (alienum[12]); ohne dasselbe wäre Gott ebensowenig vollendet (imperfectus[13]), wie er durch dasselbe nichts Unnützes (superfluum[14])

---

incorporale; divinum, weil ad imaginem Dei, ohne aber wie der Sohn imago Dei zu sein (Proclus, instit. theol. 129, 43. Origenes, c. Cels. VI, 63). So wenig nun dieses divinum bei Hilarius pantheistisch aufgefaßt werden kann, — sagt der Apostel ja deshalb, wir seien aus ihm (Rom. 11, 36), um anzudeuten, daß der Beginn unseres Lebens der Anfang eines Geisteslebens sei (Hilar. in ps. 67, 22) —, so wenig auch das ex substantia bei Tertullian. Dieser wird analog wie Hilarius gedacht haben: der (denkende) Mensch (dessen Seele) ist nicht bloß, wie alles übrige, durch den vernünftigen Baumeister gemacht, sondern beseelt gemäß (ex = nach Analogie) dem göttlichen (geistigen) Sein. Wie wenig pantheistisch Tertullian gedacht hat, geht klar aus der Stelle hervor: Siquidem et caro et spiritus Dei res; alia manu ejus expressa, alia afflatu ejus consummata. Cum ergo ex pari ad Dominum pertineant ... de poenit. 3; Esser, l. c. 49f.

[1]) de trin. VII, 11; XII, 52.

[2]) ib. VIII, 50.

[3]) de synod. 33.

[4]) de trin. VIII, 50.

[5]) ib.

[6]) in ps. 138, 5.

[7]) de trin. VII, 11; XII, 52.

[8]) ib. IX, 36.

[9]) ib. XII, 54.

[10]) ib. VII, 11; XII, 52; Tertull. adv. Prax. 8.

[11]) l. c. VII, 11.

[12]) l. c.

[13]) l. c. XII, 54; VII, 11: cognomina ..., quae cum eum (Patrem)... consumment.

[14]) l. c. XII, 54.

an sich hat. Daher ist es selbstverständlich, daß Gott, insofern er Urheber des Denkens ist, hiedurch keine Einbuße (detrimentum[1]) seines Wesens erleidet, sondern in demselben unveränderlich verharrt[2]), weshalb Johannes sagt, das Verbum sei bei Gott.[3]) Nicht minder aber ist klar, daß Gott nie ohne dieses Tun (Verbum; Sapientia; Virtus) sein kann, dieses daher ewig sein muß: sermo cogitationis aeternus est, cum qui cogitat sit aeternus[4]); Pater nunquam omnino sine Verbo est.[5]) Weil es zum innersten Wesen Gottes gehört, so wird dasselbe nicht, wie bei den Menschen, durch einen eigenen Akt hervorgerufen[6]), sondern es ist einfach bei Gott: in principio erat Verbum.[7])

Trotz dieser Wesenszugehörigkeit zu Gott ist es von diesem verschieden, denn das Wort, die Weisheit, die Kraft, das Gebilde Gottes, das was aus Gott ist, was ihn zum Urheber hat, kann dieser Gott nicht selbst sein.[8]) Es ist nach diesem, nicht zeitlich, wohl aber ursächlich, denn das Wort Gottes hat zwar einen Urheber, ist aber von diesem in keiner Weise, also auch nicht zeitlich trennbar, sonst müßte man annehmen, Gottes Tun, seine Kraft, seine Weisheit, sein Wort unterlägen der Zeit.[9]) Das Verbum gehört schlechthin zu Gottes Wesen.[10])

Gottes Denken und Sprechen ist aber ein Tun, ein Machen: Pater enim, dum loquitur, efficit.[11]) Verbo Domini coeli

---

[1]) l. c. VII, 11.
[2]) l. c.
[3]) l. c. II, 16.
[4]) l. c. II, 15; in ps. 2, 23. Athan. or. I, 9; 14; Mar. Victor. adv. Ar. III, 2.
[5]) l. c. VII, 11.
[6]) l. c. VII, 11; XII, 52.
[7]) de trin. XI, 19; de synod. 24.
[8]) de trin. VI, 16; VII, 11; VIII, 51; XII, 25; Tertull. adv. Prax. 26.
[9]) de trin. XII, 51; 54; II, 4; Mar. Victor. adv. Ar. I, 19; Tertull. adv. Prax. 5; 6; 7; Novat. de trin. 31.
[10]) de trin. VII, 11.
[11]) ib. IV, 21; in Matth. V, 8; Mar. Victor. adv. Ar. III, 4: Quod est

firmati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum[1]); Ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt.[2]) Sunt facta, cum dixit.[3]) Wenn es daher heißt: „Gott sprach, es werde das Firmament, und es geschah", und: „Gott sprach, lasset uns den Menschen machen", so liegt in diesem Reden Gottes dessen Tun ausgedrückt.[4])

Dieses Tun Gottes ist Machen des ewigen Seins, denn Gottes Reden und Denken ist ein ewiges, ist nicht der Zeit unterworfen. Gott ist ja kein zusammengesetztes Wesen wie wir Menschen, die Zunge, Mund, Hauch, Luft in Bewegung setzen müssen, um reden zu können. Es ist sein Denken, Wollen und Tun nicht so aufzufassen, als ob er zuvor gedankenlos wäre und ihm plötzlich ein Gedanke einfiele; unentschlossen wäre und dann zu einem Entschlusse käme; erst schweigend sich verhielte und dann spräche; als ob er zum Handeln erst schreiten müßte.[5]) Er macht die Seinsprinzipien, aber nur durch sein Wort; schafft sie nicht mittels Materiellem, sondern durch sein Geisteswort: spiritu oris ejus.[6]) Wir müssen uns die Geschöpfe nicht bloß als materiell in der Zeit, sondern auch als geistig in Gottes Präscienz existierend denken. Der unvollkommeneren Offenbarung des Alten Bundes entsprechend erzählt Moses nur von der materiellen Schöpfung. Im Neuen Bunde dagegen führt uns der Völkerapostel[7]), indem er uns nicht bloß Milch, sondern

---

esse Pater est; quod est operari λόγος; derselbe adv. Ar. I, 20; 22; de generat. div. Verbi 20; 21; Gregor. Thaumat. Exposit. fidei: λόγος ἐνεργός. (Gallandi II, 385); Iren. adv. haer. II, 28, 5.

[1]) Ps. 32, 6; de trin. XII, 39; Tertull. adv. Prax. 19; 15: Pater enim sensu agit.

[2]) Ps. 148, 5; de trin. IV, 16; in ps. 118, lit. 10, 4.

[3]) in ps. 148, 4.

[4]) de trin. IV, 16; 17; Barnab. ep. VI, 12; Ignat. ep. ad Eph. XV, 1.

[5]) de trin. IX, 72f; XII, 39f; in ps. 1, 19; 2, 12; 67, 29; 118, lit. 7, 1; Didym. de Spir. l. II, 515.

[6]) Ps. 32, 6; de trin. XII, 39; Basil. adv. Eunom. V, S. 307. Athan. ad epp. Aegypti 16a.

[7]) Coloss. 1, 15ff.

Brot uns bietet, zur Erkenntnis, daß die sichtbare Schöpfung von Ewigkeit her geistig in Gott gebildet war.[1]) So haben alle Dinge in Gott ihren ewigen Bestand, weil sie für Gottes Wissen und Macht keinen Anfang haben.[2]) Diese ewig geschaffenen Seinsprinzipien sind der Schatz, den Gott in seinem Verbum sich gegründet hat, um daraus nach seinem Belieben den Dingen zeitliche Existenz zu geben.[3]) Erst wenn Gott ihnen diese verleiht, haben sie einen Anfang, für Gott aber sind sie immer gemacht: Deus qui fecisti omnia quae futura sunt[4]): was also erst sein wird, hat Gott bereits gemacht. Omnia intra paternarum cogitationum providentiam quadam futurarum rerum praedestinatione formantur.[5]) Was immer er von diesen in seinem Worte enthaltenen Schätzen verwirklichen will, das bringt er in der Zeit hervor (parat[6], protulit[7]) nach seiner Macht, seiner Vorherbestimmung, seinem Willen, seinem Belieben, seiner Barmherzigkeit und Liebe.[8])

Diese in der Zeit verwirklichten Wesen gehören zwar auch Gott und stehen unter ihm, sind aber außerhalb seines Wesens (extrinsecus subsistentia sua esse; tamquam externa subjaceant[9]); die Seinsprinzipien dagegen sind das, was er wesentlich hat: Omnia, quae Patris sunt, mea sunt. Insofern diese Seinsprinzipien nicht bloß dasjenige enthalten, was zeitlich verwirklichbar ist, sondern schlechthin jegliches

---

[1]) in ps. 91, 4; 64, 8; de trin. II, 19f.

[2]) de trin. XII, 39.

[3]) in ps. 91, 4; Iren. adv. haer. II, 3, 2; Anselm. Monol. 9ff.

[4]) Is. 45, 11 nach LXX.

[5]) in ps. 91, 6; in ps. 64, 8; 67, 29; Fulg. Rusp. c. serm. Fastid. (M. 65, 517).

[6]) de trin. XII, 39.

[7]) in ps. 91, 4; 67, 22; Baltzer, Die Theol. des hl. Hilar. 15 Anmkg. 1.

[8]) de trin VI, 19; de synod. 58; in ps. 91, 4; 6; in ps. 2, 14; Iren. adv. haer. II, 2, 5; 30, 9.

[9]) de trin. IX, 73; XI, 47; Tertull. adv. Prax. 5; Athan. in illud, Omnia mihi tradita sunt, 4e; or. I, 29.

Sein besagen, konstituieren sie das göttliche Wesen, sind sie die Fülle alles Seins, und weil die zeitlich verwirklichten Dinge körperlich sind, so kann man sagen, daß die Seinsprinzipien in Gott körperlich[1]) wohnen; und weil in Gott nichts Unbelebtes sich findet, so müssen wir dieses Körperliche in Gott einfachhin als dessen Leben uns denken. Das ist der Sinn der Worte des Apostels, wenn er von Christus schreibt, daß die Fülle der Gottheit körperlich in ihm wohne.[2])

Dieses Sein und Leben braucht Gott nicht erst zu bekommen, sondern es subsistiert ewig in ihm.[3])

---

[1]) Coloss. 2, 9. Proclus, instit. theol. 131; Tertull. adv. Prax. 7.

[2]) de trin. VIII, 53f: Elementa enim mundi ex nihilo substiterunt: sed Christus non de non substantibus manet, nec coepit ad originem, sed originem ab origine sumsit aeternam. Elementa enim mundi aut inanima sunt, aut ad animam profecerunt: sed Christus vita est, ex Deo vivente in viventem Deum natus. Elementa mundi a Deo sunt instituta, non Deus sunt: Christus ex Deo Deus hoc totum est ipse quod Deus est. Elementa mundi cum intra sint, non possunt a se exstare ne intra sint: Deum sub sacramento in se habens Christus in Deo est. Elementa mundi cum ex se sui generis generant ad vitam, per corporales quidem passiones praebent ex se initia nascendi; ceterum non insunt viva ipsa nascentibus: omnis vero corporaliter plenitudo divinitatis in Christo est.

Et interrogo, cujus in eo divinitatis plenitudo est? Quae si non Patris est, quem mihi Deum alium unius Dei fallax praedicator imponis, cujus divinitatis plenitudo habitet in Christo? Si vero Patris est, edoce quomodo corporaliter haec in eo habitet plenitudo. Si enim corporali modo Patrem in Filio credis, Pater in Filio habitans non exstabit in sese. Si vero, quod est potius, corporaliter in eo manens divinitas naturae in eo Dei ex Deo significat veritatem; dum in eo Deus est, non aut per dignationem aut per voluntatem, sed per generationem verus et totus corporali secundum se plenitudine manens; dum quod ipse est, id etiam per nativitatem Dei in Deum natum est; neque diversum aut differens aliquid in Deo est, quam id quod corporaliter habitet in Christo; et quidquid inhabitet corporaliter, id ipsum secundum divinitatis est plenitudinem: quid humana sectaris? quid inanium deceptionum doctrinis inhaeres? quid mihi affers unanimitatem, concordiam, creaturam? Plenitudo divinitatis in Christo est corporaliter.

[3]) de trin. IX, 73: Omnia quae Patris sunt mea sunt. Non enim ille nunc de obtinendo locutus est; quia aliud est extrinsecus

Das göttliche Sein ist dem Hilarius also schlechthin das Sein, dasjenige sowohl, das zeitlich verwirklicht werden, als auch dasjenige, das Geheimnis bleiben soll[1]), und weil jedes Sein tätig ist, so ist es auch das göttliche, es ist Leben.[2]) Der Besitzer und Träger (das principium quod) dieses Seins und Lebens (das pr. quo) ist zunächst der Vater, d. h. dasjenige Wesen, das imstande ist, aus sich dieses Sein von Ewigkeit her zu erhalten und zu beleben.[3])

Nun ist dieses Sein und Leben, weil einfach, schlechthin Geist. Der Geist, die Natur des Vaters, ist das Leben, das vom Vater ewig belebt wird, sein Leben vom Vater empfängt, d. h. vom Vater ausgeht. Dieser Gedanke ergibt sich mit Evidenz aus de trin. VII, 27; VIII, 19f; IX, 73 — cf. die vor-

---

subsistentia sua esse; aliud est in suis atque ipsum se esse; quorum unum est possidere coelum, terras mundumque totum, aliud est seipsum in his significare quae sua sunt, sua autem ita, non tamquam externa subjaceant, sed quod ex suis ipse subsistat. Nunc ergo cum omnia, quae Patris sunt, sua sunt; divinitatis significat naturam, non obtentorum communionem. (Wenn der Sohn das hat, was der Vater ist, so besitzt er dessen Wesen als Natur und hat nicht mit den Geschöpfen gemein, eine dem Vater wesensfremde Natur erst zu erlangen. Ed. maur. II, 315d interpretiert das obtentorum von accidentellen Gütern; allein es handelt sich hier einzig um die Natur des Sohnes). Nam ad id, quod de suo accepturum sanctum Spiritum loquebatur, ait: Omnia, quae Patris sunt, mea sunt, et ideo dixi, de meo accipiet: ut dum de suo accipit, non etiam non de Patris accipere existimaretur; vel cum de Patris sumeret, non etiam non de suo sumere intelligeretur. Neque enim de creaturis sumebat Spiritus Sanctus, qui Dei Spiritus est; ut ex his videatur accipere, quia ea omnia Dei sunt.

[1]) universitas nennt Hilarius die göttliche Natur (IX, 74), insofern in ihr alles Leben sich findet und alle Kraft zur Verwirklichung der Dinge (IX, 72).

[2]) de trin. VII, 27.

[3]) Scotus Erig. de divis. nat. I, 13 (M. 122, 455) drückt den gleichen Gedanken jedoch nur mit Rücksicht auf die zu schaffenden Dinge aus: Nam cum dicitur seipsam (die Gottheit) creare, nil aliud recte intelligitur, nisi naturas rerum condere; ib. I, 72 (M. 122, 517f); II, 2 (M. 122, 529); II, 15; 16 (M. 122, 547; 548); II, 18; 19 (M. 122, 551; 552; 553).

stehende Anmerkung No. 1 — und Parallelstelle IX, 31, wo Hilarius Sein, Leben und Geist Gottes identifiziert und bemerkt, dieser Geist gehe vom Vater und Sohne aus. Damit hängt es offenbar auch zusammen, wenn der Heilige sagt, der Vater gebe sich das Sein.[1])

So ist Alles, Verbum, Geist, Geschaffenes aus dem Einen Gott: Unus Deus pater ex quo omnia[2]); er ist der Urheber jeglichen Tuns, der agens[3]); mit ihm begann die Schöpfung, denn er fing an zu sprechen: faciamus. Ex eo origo est, ex quo coepit et sermo.[4]) Er ist nur Prinzip: Pater tantum est.[5])

Dieses ganze Tun Gottes ist das Tun eines vollkommenen Geisteswesens, und deshalb entwickelt sich sein ganzes Leben in vollster Erkenntnis, Freiheit und Liebe ohne jeden inneren Zwang, weil dies Wesen nicht aus Teilen besteht[6]); ohne jeden äußeren Zwang, weil es Herr all dessen ist, was außer ihm sich findet[7]); das Tun Gottes ist somit schlechthin Wollen: opus Patris in voluntate est[8]), weshalb der Sohn sagt, daß er den Willen des Vaters tue.[9])

---

[1]) de trin. I, 4; IX, 47; Schell, Dogm. II, 26.

[2]) 1. Cor. 8, 6; de trin. IV, 16; VIII, 34; Phöbad. c. Ar. I, 21. Daß Hilarius nicht pantheistisch dachte, ist aus dem Vorhergehenden evident.

[3]) de trin. II, 18.

[4]) ib. IV, 20.

[5]) ib. II, 6.

[6]) cf. S. 61.

[7]) de trin. XII, 8; XI, 47.

[8]) in ps. 91, 6; Tertull. adv. Prax. 10; Scotus Erig. de divis. nat. II, 19 (M. 122, 553f).

[9]) Joh. 6, 38; in ps. 91, 6; Scot. Erig. l. c. I, 12 (M. 122, 453f).

Viertes Kapitel.

Der Terminus des göttlichen Tuns.

1. Das Gebilde des göttlichen Tuns ist ein vollkommenes Wesen.

Weil das Prinzip dieses Denkens, Sprechens und Handelns kein körperlich beschränktes, sondern ein geistiges, vollkommenes und unveränderliches Wesen, sonach ein vollkommenes Prinzip ist, so muß auch seine Tätigkeit eine geistige, unbeschränkte und unverändert vollkommene sein.[1]) Das Erste, was aus Gott wird, ist etwas Wesenhaftes (primo genitus). Das göttliche Denken ist deshalb nicht wie bei den Menschen etwas rein Innerliches, Insubstanzielles[2]), sondern es ist substanzielle Weisheit[3]), substanzielles Wort[4]) und Tun.[5]) Das Verbum ist nicht, wie Paul vom Samosata und die Arianer wollen, ein bloßer Schall.[6])

---

[1]) de trin. XII, 8. Tertull. adv. Prax. 7.

[2]) ib. VII, 11; XII, 52. Petav. de Deo, V, 8, 7.

[3]) in Matth. 11, 9; IV, 21; XII. 52.

[4]) de trin. VII, 11; XII, 52.

[5]) ib. IV, 21; XII, 39. Marius Vict. de gener. div. Verbi XVII. adv. Ar. III, 2; Basil. homil. XVI, 3.

[6]) de synod. 46: Verbum esse tantum confitentur, prodeuntem scilicet loquentis ore sermonem, et insubstantivae vocis incorporalem sonum: ut Deo patri istiusmodi sit verbum Filius, cujusmodi per insitam nobis loquendi naturam verbum omne profertur in vocem. Fraus ergo haec omnis in damnatione est: quae Deum Verbum, quod in principio apud Deum erat, tamquam verbum esse insitae ac prolatae vocis affirmet; de trin. II, 15: Verbum hoc res est, non sonus; natura, non sermo; Deus, non inanitas est (Novat. de trin. 31; Phöbad. c. Ar. I, 20); es ist keine prolatio vocis (de trin. VII, 11); sonus vocis; enuntiatio negotiorum et elocutio cogitationum (de trin. II, 15); sermonem vocis emissae, ut quod loquentibus est suum verbum, hoc sit patri Deo Filius . . . ne subsistens Verbum . . . sit (de trin. X, 21. Athan. c. gent. 40; 41; Expos. fidei 1).

Diese Wahrheit vom göttlichen Wort lehrt der hl. Apostel Johannes in so herrlicher Weise, daß man einsehen muß, es sei kein größeres Wunder, Tote zu erwecken, als einem ungelehrten Fischer eine so sublime Lehre mitzuteilen.[1]) In principio erat Verbum. Hiemit ist dieses Verbum jeglicher Zeit entrückt. Denn wollte man unter principium einen Zeitanfang verstehen, so war bereits das Verbum[2]), wurde nicht erst. Im Gegensatz hierzu heißt es: In principio fecit Deus coelum et terram. Das Geschaffene also wird, fängt an zu sein, und ist somit der Zeit unterworfen.[3])

Weil ohne und vor allem Anfang, frei von der Zeit, ist das Verbum eine freie, selbständige Hypostase. Verbum enim tempore liberavit (sc. Johannes) et suum est sibique, quod liberum est, et solitarium et obtemperans nemini.[4]) Daß dieses Wort eigene Subsistenz habe, erhellt aus den Worten: in principio erat. Das menschliche Wort ist ganz von der Zeit abhängig, es ist nur in dem Moment, wo man es hört, unmittelbar darauf ist es schon vorüber. Ja man möchte sagen, es existiere kaum recht in der Zeit; denn es existiert nicht vor der Zeit, es ist ja nicht, bevor man spricht; und nicht nach der Zeit, da es nach dem Sprechen nicht mehr vorhanden; ja wenn man ein Wort ausspricht, existiert bereits der Anfang desselben nicht mehr, sobald man das Ende davon hören läßt. Das göttliche Verbum jedoch war bereits am Anfang, hat also eigenes Sein.[5]) Um die Subsistenz des göttlichen Verbums uns zu lehren, wird es in der hl. Schrift als gezeugt hingestellt.[6])

---

[1]) de trin. II, 13.

[2]) de trin. II, 14. Marius Vict. adv. Ar. III, 3. Ambros. I, 7, 56; Petav. de trin. II, 8, 1—5. Anastas. de trin. or. I. Basil. homil. XVI, 2; adv. Eunom. II, 15. Vigil. Taps. c. Pallad. Ar. II, 2 (M. 62, 452).

[3]) l. c. Cyrill. Al. thes. assert. 32 (M. 75, 532).

[4]) de trin. II, 14.

[5]) l. c. u. II, 16. Athan. or. II, 35; 36.

[6]) de trin. XII, 52: Namque cum verbum et sapientia et virtus in nobis interioris motus nostri opus nostrum sit, tecum tamen perfecti Dei, qui et Verbum tuum et Sapientia et Virtus est, absoluta generatio est.

Diese Subsistenz bestätigt Johannes mit den Worten: erat apud Deum. Wäre dieses Wort wie bei den Menschen etwas rein Innerliches und Insubstanzielles (sermo reconditae cogitationis[1]), dann hätte Johannes gesagt in Deo. Oder sollte der, der recht wohl zu sagen wußte: in principio den Unterschied nicht gekannt haben zwischen inesse und adesse[2])? Ebenso heißt es von der Weisheit eram apud illum.[3]) Übrigens spricht Johannes das Sein des Verbums klar aus: Et Deus erat Verbum. Cessat sonus vocis et cogitationis eloquium. Verbum hoc res est, non sonus; natura, non sermo; Deus non inanitas[4]); cum Deus est, non refertur ad vocem.[5]) Hiedurch wird dem Urheber des Verbums die Gottheit nicht entzogen, dieser bleibt Gott, weil ja das Verbum apud Deum ist.[6])

Wollte man jedoch einwenden, das Wort „Gott“ sei bei Johannes l. c. nicht im natürlichen Sinne zu nehmen, so müßte, da dieses Wort eine Naturbezeichnung ist, doch der Grund angegeben sein, weshalb von dieser Bedeutung abgegangen werden soll. Allein Johannes nennt das Verbum schlechthin Gott ohne jegliche Beifügung. Daher läßt er nicht einmal den Verdacht aufkommen, daß man „Gott“ hier nicht in seiner natürlichen Bedeutung zu verstehen habe. Wenn dieses Wort im übertragenen Sinne aufzufassen ist, gibt die hl. Schrift den Grund hiezu recht wohl an. So sagt sie von Moses: Dedi te Deum Pharaoni.[7]) Moses wird hier Gott genannt, aber nicht weil ihm Gott die göttliche Natur verliehen, sondern um für Pharao ein Gott zu sein, um ihm nämlich vermöge göttlicher Beihilfe Schrecken einzujagen, wie

---

[1]) de trin. II, 15; cf. ib. IX, 39: Esse enim apud te, consistentem (Existierenden) significat. Ambros. de fide I, 8, 57.

[2]) l. c. Rufin. de fide 9. Basil. homil. XXIV, 1; XVI, 4.

[3]) Prov. 8, 28. de trin. IV, 21; XII, 39.

[4]) de trin. II, 15.

[5]) ib. II, 16.

[6]) l. c.

[7]) Exod. 7, 1.

die Zauberer selbst bekannten, die in seinen Werken den Finger Gottes sahen. Auch ist es etwas anderes, zum Gott gegeben werden und Gott sein.[1]) Ferner heißt es: Ego dixi, dii estis.[2]) Auch hier ist die übertragene Bedeutung des Wortes Gott klar. Denn der Grund für die Benennung „Götter“ liegt hier nicht im Objekt, sondern im Belieben des sprechenden Subjekts.[3]) Wollte man aber entgegen, das Wort „Gott“ sei bei Johannes 1, 1 nur im übertragenen Sinne zu nehmen, weil das Subjekt, von welchem der Name Gott prädiziert wird, nur „Wort“ heiße, so ist darauf zu erwidern, daß dieser Begriff Gott hier substanziell aufzufassen sei, denn es wird gesagt, das Wort sei Gott: Deus erat, es wird nicht etwa wie Pharao und andere Gott bloß genannt.[4])

Wie Johannes, so legt auch der Apostel Thomas dem Sohne den Namen Gott in natürlichem Sinne bei: Dominus meus et Deus meus.[5]) Er gibt ihm nämlich diesen Titel auf Grund seines Glaubens an die Natur des Sohnes, denn diese hatte er infolge göttlicher Werke, der Auferstehung, erkannt: Quia vidisti, credidisti; beati qui non viderunt, et crediderunt.[6]) „Weil Thomas sieht, glaubt er.“ [7]) „Der Name (Gott) ist hier kein bloßer Ehrentitel, sondern ein Bekenntnis der Natur; er (Thomas) glaubte eben aus objektiven Gründen (rebus; nicht bloß wegen subjektiven Beliebens, das dem Hilarius nie eine res ist) wegen der Wunderwerke“ (Jesu.[8]) Der gottes-

---

[1]) de trin. VII, 10. Iren. adv. haer. III, 6, 5. Phöbad. c. Ar. II, 2.

[2]) Ps. 81, 6.

[3]) de trin. VII, 10; in ps. 134, 9. Cyrill. Hier. catech. XI, 4. Chrysost. homil. 7, 2; Cassian. de Incarn. III, 2 (letzterer führt den Beweis zu christolog. Zwecken).

[4]) de trin. VII, 11: Hic autem res significata substantiae est, cum dicitur: Deus erat. Esse enim non est accidens nomen, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas.

[5]) Joh. 20, 28.

[6]) ib. 20, 29.

[7]) de trin. VII, 12.

[8]) l. c.: Non hic honoris est nomen, sed naturae confessio est: rebus enim ipsis et virtutibus credidit.

fürchtige Sohn Gottes aber, der nicht seinen Willen tut, sondern den Willen dessen, der ihn gesandt hat, und der nicht seine Ehre, sondern die Ehre dessen sucht, von dem er gekommen war, lehnte den Namen Gott nicht ab, sondern bekräftigte den Glauben des Apostels und erklärte diejenigen für selig, die nicht wie der Apostel gesehen hätten und doch glaubten.[1])

2. Das göttliche Gebilde ist von seinem Prinzip verschieden.

Es ist klar, daß dieses selbständige persönliche Verbum nicht die prinzipiierende Person Gottes selbst sein kann. Ist ja Gott (der Vater) Urheber des Verbums, und daher kann dieses nicht zugleich wieder dieser Urheber[2]), das Verbum Gottes kann nicht dieser Gott selbst[3]), das Gebilde Gottes nicht dessen Urheber sein.[4]) Daher sagt Johannes, dieses Verbum sei bei Gott, es sei Nichts ohne dasselbe gemacht, wodurch es als Mithelfer und Genosse erscheint.[5]) Eingehend beweist schon das A. T., daß Gott nicht allein (solitarius) sei. Bei der Schöpfung spricht Gott zu einer anderen den Befehl der Schöpfung ausführenden Person, zum Verbum nämlich; er heißt den Sohn Gottes den Menschen mitschaffen (faciamus); es findet sich also bei der Schöpfung ein consortium, weshalb von einem einpersönlichen Gott nicht mehr gesprochen werden kann. Und der Sohn erschafft den Menschen tatsächlich als Gott nach Gottes Bild; zwei Namen bezeichnen nicht Eine Person; er ist als Weisheit bei der ewigen Schaffung Gottes zugegen, arbeitet bei der zeitlichen Schöpfung mit, und freut sich mit dem Vater nach erfolgter Schöpfung;

---

1) l. c.
2) de trin. VII, 11; XII, 25; XI, 11.
3) ib. XII, 25.
4) ib. III, 23; VIII, 51. Aug. de trin. VII, 6, 12.
5) de trin. II, 14. Dionys. Al. ap. Athan. de sent. Dionys. 25.

er ist bei den Theophanien der „Engel Gottes“, also nicht Gott selbst; ist gegenüber dem Herrn ebenfalls Herr; gegenüber Gott ebenfalls Gott; er ist der gesalbte Gott im Gegensatz zum salbenden Gott; er ist der vom Vater geliebte Knabe; ist die Person, in der Gott ist; er ist Gott, dem wir vom Vater übergeben sind und ist so unser Gott, während sein Gott speziell der Vater ist; er ist der sichtbare Gott im Gegensatz zum unsichtbaren Vater.[1])

Zahlreich sind hierüber die weiteren Stellen im N. T. Der Sohn kann doch nicht der Vater sein; es wäre wahnsinnig zu sagen, der Vater habe sich selber aufgegeben und zum Sohne umgeschaffen, und komödienhaft, daß ein und dieselbe Person als Gott sich Vater, als Sohn der Jungfrau Maria sich Sohn nenne. Der Gezeugte kann ferner nicht zugleich der Ungezeugte sein, sonst wäre er sein eigener Vater[2]); er ist aus Gott, kann also nicht dieser selbst sein; ist derjenige, in dem Gott mit seiner Fülle ist, in dem er wirkt, redet, wohnt, gesehen wird, versöhnt[3]); in dem Gott sich ausprägt, der in seiner Form ist[4]), in dessen Namen er kommt[5]); er ist der Herr, durch den Alles im Gegensatz zum Vater, aus dem Alles ist[6]); ohne den Nichts gemacht ist, der somit als Genosse des Vaters erscheint[7]); er hat sein Wesen und seine Kraft nicht aus sich, sondern vom Vater, während der Vater Alles durch sich besitzt[8]): er ist es, an den man neben dem Vater ebenfalls glauben muß; der vom Vater geschickt wird; dessen Vater größer ist als er; der Alles ähnlich tut[9]), wie der Vater; „Ähnliche Werke schließen

---

[1]) de trin. IV, 17; 21; 23; 29; 30; 35; 36; 37; 40; 42.
[2]) ib. VI, 13; 16; IX, 61; XII, 25; de synod. 22.
[3]) de trin. VI, 16; VIII, 55; 50; IV, 40.
[4]) ib. VIII, 47.
[5]) ib. IX, 22.
[6]) ib. VIII, 38.
[7]) ib. II, 18.
[8]) ib. VII, 17 ff.
[9]) ib. V, 11; IX, 51; VII, 18.

aber Eine wirkende Person aus“[1]); der nur tut, was er den Vater tun sieht[2]), was dieser ihm zeigt[3]); was dieser will; gleichwohl aber auch wirkt[4]); der nicht der Vater selbst sein kann, weil es heißt: unum sumus: sumus autem non patitur unionem[5]); bei dessen Anblick man auch den Vater sieht[6]); durch den wir zum Vater kommen.[7])

3. Das göttliche Gebilde ist ein vollkommenes Tätigkeitsprinzip.

Weil Hypostase, muß das Verbum Tätigkeitsprinzip[8]), und weil Verbum eines vollkommenen Wesens, muß es vollkommenes Tätigkeitsprinzip sein. Et ex causa licet perfecta atque indemutabili nascens, necesse est ex causa in causae ipsius proprietate nascatur.[9]) Zu dieser proprietas gehört die Kraft zum Handeln, und so muß es mit dieser begabt sein. Ist das Verbum ja das Prinzip, vermöge dessen der Vater schafft. Dies ist wiederum ausdrückliche Lehre des hl. Johannes: Omnia per eum facta sunt.[10]) Durch das

---

[1]) de trin. VII, 18: Similitudo operum solitudinem operantis excludit.

[2]) de trin. VII, 17.

[3]) ib. VII, 19.

[4]) in ps. 91, 6; de trin. VII, 18; 21.

[5]) de trin. VII, 25; 5 u. o. Novat. de trin. 22.

[6]) ib. VII, 38: Non tenes unionem, ubi per conjunctionem ipsum paterni nominis significatur adjectio. Cum enim dicitur, et Patrem, exclusa est singularis atque unici intelligentia. Tertull. adv. Prax. 24. Basil. homil. XXIV, 2.

[7]) de trin. XI, 33. Joh. 14, 6. „Wenn also Dorner (Entwickl.-Geschichte der Lehre von der Person Christi II, 938) den hl. Hilarius zu den Vätern rechnet, welche mehr zur Betonung der Einheit in Gott hinneigen und auf die Frage, ob dem Sohne ein besonderes Ich zu vindizieren, mit Nein geantwortet haben würden, so wird er manches beim hl. Hilarius übersehen haben,“ bemerkt Schwane, Dogmengesch. II, 121.

[8]) cf. S. 18f.

[9]) de trin. XII, 8; 52; III, 4.

[10]) Joh. 1, 3.

Verbum ist schlechthin Alles ohne jegliches Maß (in infinitum[1]) geschaffen, auch die Zeit, da diese nichts anders ist, als das Maß dessen, was eine zeitliche (keine lokale) Ausdehnung hat.[2]) Hiemit ist auch der Einwand abgeschnitten, als ob das Verbum, weil es in principio war, vielleicht nicht ante principium (dem zeitlichen Anfang) gewesen sei. Denn abgesehen davon, daß das, was war, nicht zugleich nicht konnte gewesen sein[3]), kommt dem Verbum die Unabhängigkeit von der Zeit eben deshalb zu, weil die Zeit durch dasselbe geschaffen ist.[4])

Wie sehr alles ohne Ausnahme durch das Verbum geschaffen ist, betont Paulus, wenn er sagt, es sei schlechthin Alles durch dasselbe: Visibilia et invisibilia sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates omnia per ipsum et in ipso.[5]) Ist auch der Vater, der doch von niemandem ist, und der Sohu, der doch gezeugt ist vom Ungezeugten, durch das Verbum? Ja, antwortet Hilarius, weil eben Alles, wie aus Gott, so durch das Verbum ist: Alles gestattet keine Ausnahme: Sine exceptione sunt omnia, et nihil quod extra sit, derelinquunt.[6]) Auch das eigene Leben wird durch das Verbum gemacht; denn wenn Johannes sagt: et quod in eo factum est vita est[7]), Paulus aber und Johannes bemerken, es sei Alles durch das Verbum, so muß das in

---

[1]) de trin. II, 17.

[2]) l. c.

[3]) l. c. Basil. de Spir. S. VI; Ambros. de fide I, 7, 56. Athan. or. I, 13.

[4]) de trin. II, 17. Weil das Verbum Schöpfer der Zeit, und als unendlich durch keine Zahl beschränkbar, kann das Wort: Ego hodie genui te nicht von der ewigen Zeugung desselben gelten; denn hodie ist ja ein Teil der Zeit und eines der Momente, deren Zahl und Aufeinanderfolge die Zeit bilden (in ps. II, 23). — Novat. de trin. 31. Fulg. Rusp. ad Trasim. II, 7; 15.

[5]) Coloss. 1, 16; de trin. II, 19.

[6]) de trin. II, 18.

[7]) Joh. 1, 4. Hilar. ed. maur. II, 37 c. Über die Lesart cf. Knabenbauer, Commentar. in Joann. p. 72.

ihm vom Vater bewirkte Leben auch durch das Verbum selbst, den Genossen des Urprinzips, gemacht sein.[1])

Ist das eigene Leben durch das Verbum, ist dieses Leben aber nichts anderes als Gottes Geist, dann ist auch dieser durch das Verbum[2]); der Sohn ist dessen Urheber und Spender[3]); der Geist wird von ihm gesandt[4]), geht von ihm aus, oder wenn man lieber will, empfängt von ihm. Und da dieser göttliche Geist das Sein, der Inhalt alles Seienden ist, so werden, wie durch den Vater, so auch durch das Verbum die ewigen Seinsprinzipien gegründet[5]), als lebendiges vollkommenes Wesensbild des unsichtbaren Gottes bildet der Sohn das, was der Vater in ihm bildet, durch sich selbst, ist als Weisheit beim ewigen Machen des Vaters zugegen.[6]) Wie der Vater Haupt und Prinzip des Sohnes, so ist dieser Haupt

---

[1]) de trin. II, 19f.

[2]) de trin. II, 4; 29.

[3]) l. c.

[4]) de trin VII, 19; XII, 55; de synod. 54.

[5]) de trin. XII, 39f; II, 19f; in ps. 91, 4; in ps. 67, 29: Zu den Worten: Manda Deus virtuti tuae, confirma Deus, quod operatus es in nobis bemerkt Hilarius: Zur Verhütung eines ungenauen oder nicht über allen Zweifel erhabenen Verständnisses der Worte: manda Deus virtuti tuae füge der Psalmist erklärend die Worte bei: confirma Deus, quod operatus es in nobis. Man pflege nämlich doch nicht zu sagen, daß jemand seiner eigenen Kraft (virtuti) befehle, weil diese ja nur der Ausfluß einer internen Anlage sei und man doch der Kraft nicht erst befehlen müsse, da ja Alles durch Kraft zu geschehen habe. Allein bei Gott müssen wir bedenken, daß dessen Kraft eine Person sei, nämlich unser Herr Jesus Christus, und daher könne der Prophet wohl sagen, daß Gott seiner Kraft befehle. In dieser Kraft, in dem Herrn nun habe Gott die Dinge (virtutis suae potestate complexa est; confirmavit in Domino), und zwar von Ewigkeit her gegründet, weil es ja in Gott kein plötzliches und neues Auftreten bisher nicht dagewesener Dinge gebe. Dieses also sei der Sinn obiger Worte des Psalmisten, die sich mit den Worten des Apostels deckten: Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spiritali in coelestibus: in quo et elegit nos ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in ipso (Ephes. 1, 3f.). cf. S. 65f. Conlocutor heißt deshalb Tertull. adv. Prax. 5 das Verbum; idem 16. Athenag. Legat. 10; Theophil. ad Autolyc. II, 10.

[6]) de trin. IV, 20; XII, 39.

und Prinzip von Allem.[1]) Diese Seinsprinzipien sind der Schatz, den Vater und Sohn sich bilden, um nach ihrem Belieben daraus ihren Ideen zeitliches Dasein zu verleihen[2]), und nach deren guter Ausführung sich gemeinsam darob zu freuen.[3]) Der Sohn schuf die Welt nach dem Befehle des Vaters, erschien in den Theophanien; ist Richter Aller; ließ als Herr Feuer vom Himmel regnen; gibt Zeugnis mit dem Vater; führt dessen Heilsökonomie aus.[4])

Der Sohn selbst sagt, daß er wirke: et ego operor; daß er Alles zu tun vermöge, was der Vater tut; die Seligkeit verleihe; die Offenbarung mitteile nach seinem Belieben; daß er vollendetes Wesen habe, weil niemand den Vater kenne als er[5]); nicht die geschaffene, sondern die wesenhafte Weisheit sei, weil er Alles gemacht habe[6]); vollkommenen Willen habe, weil er wie der Vater, die Toten nach Belieben erwecke[7]); vollendete Kraft besitze, weil er alles Gericht habe[8]); niemand zum Vater komme, außer durch ihn[9]); niemand ihm Schafe entreißen könne.[10]) So ist der Sohn wesenhafte Kraft[11]), geborner Gott-Schöpfer; schlechthin Anfang.[12])

4. Das göttliche Gebilde ist von seinem Prinzip abhängig.

Das Verbum, die Weisheit und Kraft Gottes, kann selbstverständlich von diesem nicht wesentlich getrennt und in

[1]) in ps. 91, 4; de synod. 60; Novat. de trin. 31.
[2]) in ps. 67, 22; 91, 4. Mar. Vict. adv. Ar. I, 37; I, 24 nennt den Sohn receptaculum der Geschöpfe.
[3]) de trin. IV, 20; V, 4; XII, 39.
[4]) ib. V, 7; 16; 22; 27; 33; 39.
[5]) de trin. II, 6; VI, 26; VII, 18.
[6]) in Matth. 11, 9.
[7]) Joh. 5, 21; de trin. VII, 19.
[8]) de trin. VII, 20.
[9]) Joh. 14, 6; de trin. XI, 33.
[10]) de trin. VII, 22.
[11]) ib. VII, 11 u. o.
[12]) de trin. II, 20: nascebatur creator Deus; ib. VIII, 50: initium.

seinem Wirken nicht unabhängig sein von ihm. Verbum, Weisheit, Kraft Gottes besagen ja, wie beim Menschen, immanente Akte.[1]) Freilich sind die Fähigkeiten Gottes derart vollkommen, daß er durch sie seine (immanente) Tätigkeit zu substantiieren vermag.[2]) Daher ist das Sprechen und Tun das substanzielle Verbum, ist es die Person, durch die Gott sein ganzes Tun schlechthin wirkt. Durch diese verleiht er jedem Sein die Existenz[3]); sie ist die Weisheit, die bei der Schöpfung zugegen war; die miterschuf; der Sohn ist der Ausführer der göttlichen Befehle; der Bote Gottes; der Herr vom Herrn; der Gesalbte und Knabe Gottes; der Gott, der den Vater als Gott über sich hat; in dem Gott ist; der der sichtbare Mittler Gottes ist.[4])

Daher sagt der Sohn, daß er nicht seinen Willen tue, sondern den Willen des Vaters, nicht als ob er keinen Willen hätte — tut er ja den Willen des Vaters; sondern um zu zeigen, daß er seinen Willen nicht aus sich habe[5]); ferner, daß

[1]) de trin. VII, 11; XII, 52.

[2]) de trin. VII, 11: Et idcirco earum rerum [Verbum; Sapientia; Virtus] unigenito Deo aptata cognomina sunt, quae cum eum subsistentem ex nativitate consumment, tamen Patri insint ex indemutabilis virtute naturae. Unigenitus enim Deus Verbum est; sed innascibilis Pater nunquam omnino sine Verbo est: non quod prolatio vocis natura sit Filii; sed ex Deo Deus cum nativitatis veritate subsistens, ut a Patre proprius et per naturae indifferentiam inseparabilis doceretur, significatus in Verbo est. Sicut Christus sapientia et virtus Dei est, non ille, ut intelligi solet, internae potestatis aut sensus efficax motus: sed natura tenens per nativitatem substantiae veritatem, his internarum rerum significata nominibus est. ib. XII, 52: Namque cum verbum et sapientia et virtus in nobis interioris motus nostri opus nostrum sit, tecum tamen perfecti Dei, qui et Verbum tuum et Sapientia et Virtus est, absoluta generatio est. ib. III, 4: Ex iis ergo, quae in Patre, sunt ea in quibus est Filius, id est, ex toto Patre totus Filius natus est.

[3]) de trin. XII, 39.

[4]) ib. XII, 39; IV, 21; 24; 29; 35; 37; 38; 42; Basil. de Spir. S. VIII, 20. Scotus Erig. de divis. nat. II, 19 (M. 122, 558f.); II, 20 (M. 122, 556; 558f.); II, 36 (M. 122, 615); III, 8 (M. 122, 639ff.).

[5]) de trin. III, 9; in ps. 91, 6.

er nichts tun könne, außer was er den Vater tun sehe: er wirke zwar, aber nicht aus sich[1]); daß er das tun werde, was der Vater ihm zeige[2]); daß er des Vaters Werke verrichte[3]); daß er alles Gericht und alle Kraft vom Vater empfangen habe[4]); daß er von ihm gesandt sei[5]); daß Gott in ihm wirke, rede, gesehen werde, versöhne.[6])

Das Verbum erscheint sonach als Mithelfer Gottes, als dessen Genosse, Mittler (interveniens[7]), weshalb auch Johannes sagt, daß ohne das Verbum nichts gemacht sei.[8])

Trotzdem aber ist das Wirken des Sohnes nicht minderwertig im Vergleiche zu demjenigen des Vaters, weil Alles, was nicht ohne ihn, auch durch ihn gemacht worden ist. Wohl liegt darin, bemerkt Hilarius, eine Schwierigkeit, daß der Gedanke „Mithelfer von Allem" eine Person voraussetze als principaliter agens, durch die eigentlich Alles sei, während der Sohn als bloßer Gehilfe erscheine; und er sagt, er könne diese Schwierigkeit nicht durch eigene Gedanken, sondern nur vermöge der Offenbarung lösen; diese aber lehre[9]), daß nicht bloß Nichts ohne, sondern auch Alles durch das Verbum geschaffen sei.[10])

Das Schaffen des Verbums ist nämlich nur das Schaffen des Vaters: Pater meus usque adhuc operatur, et ego operor.[11]) Dieses Wirken des Sohnes ist bis auf den Zeitpunkt[12]) ein und dasselbe mit dem des Vaters, weshalb der Sohn keinen Tadel verdient, als ob er durch dasselbe den

---

[1]) cf. S. 88. Ruiz, de trin. disp. 54, sect. 6 u. 9.
[2]) cf. S. 89.
[3]) Joh. 10, 37; de trin. VII, 26.
[4]) cf. S. 87.
[5]) de trin. V, 11.
[6]) de trin. VIII, 51.
[7]) ib. II, 18.
[8]) Joh. 1, 3; de trin. II, 19.
[9]) Coloss. 1, 16.
[10]) de trin. II, 19.
[11]) Joh. 5, 17.
[12]) Daher usque modo: de trin. IX, 44. Athan. or. II, 20.

Sabbath verletze oder unrechtmäßiger Weise Gott seinen Vater nenne.[1]) Er tut „Alles“ und „dasselbe“, was immer der Vater tut: Omnia enim quaecunque facit Pater, eadem et Filius facit similiter.[2]) Wenn der Sohn „was immer nur“ der Vater und „dasselbe“, was dieser, tut, dann läßt sich nicht mehr denken, daß er etwas anderes tue, oder daß noch etwas übrig sei, was er noch zu tun hätte: In his enim, quae et quaecunque et eadem sunt, nec diversitas potest esse, nec reliquum.[3]) Er hat dieselbe Kraft, Tote nach seinem Belieben zu erwecken, wie der Vater: Sicut enim Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat.[4]) Exaequata virtus est[5]); er hat alles Gericht, weil der Vater es ihm gab: omne judicium dedit Filio[6]); seiner Hand können die Schafe ebensowenig entrissen werden, wie der Hand des Vaters.[7]) „Die Hand des Sohnes ist die Hand des Vaters ... Und damit du unter der sinnlichen Bezeichnung einer Kraft erkennen sollst, daß es sich um ein und dieselbe Natur handle, darum wird die Hand des Sohnes Hand des Vaters genannt; ist ja die Natur und Kraft des Vaters im Sohne.“[8]) Der Zutritt zum Sohn wird ebenso durch den Vater vermittelt[9]), wie der zum Vater durch den Sohn[10]), und doch geschehen beide Tätigkeiten durch den Sohn (et utrumque per Filium est), weil uns die Kenntnis Gottes nur durch den Sohn vermittelt wird.[11])

So unterscheiden sich Vater und Sohn der Kraft nach in keiner Weise: In uno ex quo auctoritatem innascibilitatis

[1]) de trin. VII, 17; in ps. 91, 4.
[2]) Joh. 5, 19.
[3]) de trin. VII, 18.
[4]) Joh. 5, 21.
[5]) de trin. VII, 19; in ps. 138, 17.
[6]) Joh. 5, 22. de trin. VII, 20.
[7]) Joh. 10, 28f.
[8]) de trin. VII, 22.
[9]) Joh. 6, 44.
[10]) Joh. 14, 6; de trin. XI, 33.
[11]) de trin. l. c.

intelligit (Ecclesia); in uno per quem potestatem nihil differentem ab auctore veneratur.[1]) Einzig darin liegt der Unterschied, daß der Vater aus sich und durch das Verbum wirkt, d. h. daß der Vater diese Kraft von niemandem, der Sohn sie vom Vater hat.

Daher ist klar, daß diese Eine Kraft die des Vaters ist, daß der Vater, wie der Sohn es bekennt, in ihm schaffe, wirke, rede, versöhne[2]), so freilich, daß, weil auch das Verbum Hypostase, dies Alles auch durch den Sohn geschehe, was in ihm geschieht.[3]) So kann der Sohn sagen, daß er nichts tue[4]); daß der Vater tue, was er wirke; und doch wiederum, daß auch er wirke[5]); ja weil der Vater durch den Sohn Alles tut, sagt Hilarius, der Vater ruhe im Sohne.[6])

5. Das göttliche Gebilde ist Eines Wesens mit seinem Prinzip.

Da wir aus der Kraft eines Wesens dessen Natur erkennen, so müssen wir aus der absoluten Einheit dieser Kraft zwischen Vater und Sohn auf deren absolute Wesenseinheit schließen.[7]) Wie in der Kraft, so kann auch im Wesen sich keinerlei Unterschied finden.[8]) Daher sagt Christus: Ego et Pater unum sumus.[9]) In diesem Begriff unum liegt keinerlei

---

[1]) de trin. IV, 6.

[2]) ib. VIII, 51 u. o.

[3]) ib. II, 19; VIII, 51. Bauer, Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit, I, 469.

[4]) Joh. 5, 19; de trin. IX, 45; in ps. 91, 6.

[5]) de trin. XI, 33; Lomb. 1. dist. 32, 3; Alb. M. 1. dist. 32; art. 7; Bonav. 1. dist. 32; dub. 6. Thom. 1. dist. 32; expos. text.

[6]) in ps. 91, 8. Mar. Vict. adv. Ar. I, 42; 52; III, 4.

[7]) de trin. V, 5; XI, 33; de synod. 27; cf. S. 41. Mar. Vict. de gener. div. Verbi, 23; 27; Basil. adv. Eunom. IV, 2. Tertull. adv. Prax. 22.

[8]) de trin. VII, 22.

[9]) Joh. 10, 30.

Differenz ausgedrückt[1]), daher auch keine solche der Natur, und sonach ist kein Grund vorhanden, warum Vater und Sohn nicht auch der Natur nach Eins sein sollten; durch „Eins“ wird doch kein Unterschied der Natur bewirkt.[2])

Von der Wesenseinheit sind also die Worte zu verstehen: Ego et Pater unum sumus. Diese Worte sollten wir zwar einfachhin auf die Autorität Gottes festhalten. Gott suchte aber diese schlichten Worte unserm Verständnisse näher zu bringen, indem er uns Gründe angab, wie wir dieses Einssein zu denken hätten.[3]) „Wenn er nämlich sagt, daß er durch den Redenden rede und durch den Wirkenden wirke und durch den Richtenden richte und durch den Gesehenen gesehen werde und durch den Aussöhnenden aussöhne, und daß er in dem bleibe, der in ihm bleibt, so frage ich, was für andere passende Worte er in seiner Darstellung für unsere Fassungskraft hätte gebrauchen können, um sie als Eins erkennen zu lassen, als die, nach welchen durch die Wahrheit der Geburt und die Einheit der Natur, was der Sohn tut und spricht, das alles im Sohn der Vater spricht und vollführt. Das kommt also nicht einer Natur zu, die ihm fremd ist, noch einer Natur, die erschaffen und zu einem Gott erhoben ist oder aus einem Teil Gottes zu Gott geboren ist, sondern einer Gottheit, die durch eine vollkommene Geburt zu einem vollkommenen Gott gezeugt ist, der dieses zuversichtliche Bewußtsein seiner Natur hat, daß er sagt: ‚Ich bin im Vater und und der Vater ist in mir‘, und wiederum: ‚Alles, was dem Vater gehört, gehört mir‘. Nichts fehlt nämlich dem von Gott, in dem, wenn er wirkt, spricht und gesehen wird, auch Gott wirkt, spricht und gesehen wird. Es gibt nicht zwei,

---

[1]) de trin. VII, 25: unum vero naturae professio est, quia in eo quod est uterque non differat.

[2]) de trin. VII, 5: hoc vero quod „unum sumus“, non nativitatem adimit, sed naturam non discernit in genere. c. Const. 18; de trin. III, 23; VII, 22; 25; VIII, 4; IX, 79. Tertull. adv. Prax. 22.

[3]) de trin. VIII, 51.

wo Einer entweder wirkt oder spricht oder gesehen wird. Auch ist es nicht ein vereinsamter Gott, der in einem wirkenden, sprechenden oder gesehenen Gotte als Gott sowohl gewirkt als gesprochen hat als auch gesehen worden ist. Das begreift die Kirche, daran glaubt nicht die Synagoge, dafür hat die Philosophie kein Verständnis, daß Einer aus Einem, ein Ganzer aus einem Ganzen, Gott und Sohn, weder durch die Geburt dem Vater entzogen hat, daß er das Ganze ist, noch dieses Ganze selbst in der Geburt nicht überkommen hat. Und jeder, der in der Torheit dieses Unglaubens festgehalten werden wird, ist entweder ein Anhänger der Juden oder der Heiden.“[1])

Hiedurch wird es auch klar, warum der Sohn dem Vater gegenüber dadurch nicht etwa unebenbürtig erscheint, daß er nichts aus sich vermag, sondern Alles vom Vater empfängt: das Empfangen ist nichts anderes, als das Erhalten des Wesens, der Vater gibt dem Sohn mit der eigenen Kraft sein eigenes Sein und Leben: Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic et Filio dedit vitam habere in semetipso[2]); sicut misit me vivens Pater, et ego vivo per Patrem.[3]) Würde der Sohn nicht die Natur, sondern bloß die Kraft empfangen, wie Gott sie hat, dann würde ein unter Gott stehendes Wesen soviel vermögen, wie Gott selbst. Was müßte man sich da vom allmächtigen Gott denken?[4]) Würde aber ein Wesen die gleiche Kraft besitzen, ohne sie vom Vater empfangen zu haben, dann würde Gott das Privilegium, der Eine Gott zu sein, verloren haben, da ein Wesen existierte, das unabhängig von ihm ein anderer Gott wäre.[5]) Um hervorzuheben, daß sein Tun, tatsächlich nur des Einen Gottes Tun, nicht ein bloß gleichwertiges Werk einer wesensverschiedenen Person

---

[1]) de trin. VIII, 52.
[2]) Joh. 5, 25.
[3]) ib. 6, 58. de trin. VII, 27.
[4]) de synod. 19.
[5]) de trin. VII, 26.

sei, sagt Christus: Sed ut manifestentur opera Dei in eo: me oportet operari opera ejus qui me misit.[1]) Sein Werk ist also ein Werk des Vaters und Gottes.[2]) Dagegen ist es keine Schmach für den Vater, wenn ein Gott ihm gleich ist, der ihm gehört (proprietatis aequalitas); denn sein ist, was dem Seinen gleich ist; durch ihn verursacht ist der Gott, der seinem Wesen gleichgestellt wird; nicht unabhängig von ihm ist, der seine Werke zu verrichten vermag. Statt einer Schmach, ist es vielmehr ein Zuwachs an Ehre für Gott, einen allmächtigen Gott hervorgebracht zu haben, ohne die eigene Natur zu alterieren.[3]) Es ist daher zur Ehrenrettung der göttlichen Majestät des Vaters nicht notwendig, daß man, wie die Arianer es tun, dem Vater allein alle guten Eigenschaften vindiziere, während vielmehr die Ehre des Sohnes die Würde des Vaters erhöht, da der ein ruhmvoller Vater sein muß, der einen so ruhmvollen Sohn hervorbringen konnte.[4])

Aber auch für den Sohn ist es keine Schmach, vom Vater zu empfangen. Empfängt er ja die Kraft und Natur, Gott zu sein; im Empfangen aber, das Gott zu sein bewirkt, kann doch keine Unehre sein.[5]) Daher sagt auch der Sohn, daß der Vater ihm deshalb Alles gebe, damit er gleich dem Vater geehrt werde: Sed judicium omne dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem. Qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem qui misit illum.[6]) So ist das Geben Ursache, daß Vater und Sohn in der Ehre und in der Verweigerung derselben gleichstehen.[7])

Daß unter dem Geben tatsächlich das Verleihen der Natur zu verstehen ist, lehrt Christus, wenn er sagt: Nec

---

[1]) Joh. 9, 3.
[2]) de trin. VII, 21.
[3]) de trin. VII, 26.
[4]) ib. IV, 9f.
[5]) de trin. IX, 31.
[6]) Joh. 5, 23.
[7]) de trin. VII, 20; IX, 45. in ps. 2, 10; 61, 9. Alcuin, in Jo. III, 10. Athan. de decr. synod. Nic. IV. Basil. de Spir. S. VI, 15.

quisquam rapiet eas (Schafe) de manu mea. Pater quod dedit mihi, majus est omnibus, nemo poterit rapere de manu Patris mei. Ego et Pater unum sumus.[1]) Der Vater gab also das „Nicht-Entreißenkönnen aus seiner Hand“ dem Sohn zum gleichen Zweck, und darum hat der Sohn durch diese Gabe wie Eine Kraft, so Ein Wesen mit dem Vater.[2])

Daher ist es nicht vom Empfangen einer accidentellen Kraft, von einem Zuwachs (incrementa indultarum . . . virium[3]), den der bereits existierende Sohn nachträglich erhalten soll, zu verstehen, wenn es heißt: Non potest Filius ab se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem[4]), sondern vielmehr von dem Sehen, dem Erkennen, daß er die Kraft und Natur des Vaters habe. Das Sehen verleiht ja keine Kraft, also auch keinen Zuwachs derselben. Deshalb kann daraus, daß der Sohn erst handle, wenn er den Vater wirken sieht, nicht auf eine Inferiorität des Sohnes und auf ein Bedürfnis nach Kraftzuschuß gefolgert werden. Das Sehen ist hier nicht in seiner gewöhnlichen sinnlichen Bedeutung, sondern als Erkennen zu nehmen, wie es auch der Heiland tut: Ecce dico vobis, levate oculos vestros et videte regiones, quoniam albae sunt ad messem. Denn da zur Zeit, als der Heiland diese Worte sprach, noch nicht Ernte war, so wollte er hier nicht von einer irdischen, sondern von einer geistigen Ernte und daher auch von einem geistigen Schauen sprechen.[5]) So ist auch das Tun des Vaters, worauf der Sohn zu sehen hat, nicht körperlich, als ein körperliches Vormachen zu verstehen, das der Sohn nachmachen soll, wozu er jedesmal einen Kraftzuschuß erhielte. Das Sehen ist die Erkenntnis des schaffenden Vaters vonseite des Sohnes, d. h. die Er-

---

[1]) Joh. 10, 28f.

[2]) de trin. VII, 22. Alcuin, in Jo. V, 26.

[3]) ib. VII, 17; de synod. 75. Basil. de Spir. S. VIII, 19.

[4]) Joh. 5, 19.

[5]) ib. 4, 35. de trin. IX, 45; in ps. 138, 28. Aug. de trin. II, 1, 3. Athan. c. gent. 46.

kenntnis, daß die eigene Natur die des Vaters sei, die ihm nicht gestatte, etwas aus sich, wohl aber alles das zu tun, was der Vater tue, somit die Erkenntnis, er habe die Natur des Vaters.[1])

Um den Menschen jeden Gedanken an Verleihung einer accidentellen Kraft zu benehmen, sagt der Sohn, der Vater zeige ihm alle Werke: Pater enim diligit Filium, et omnia demonstrat ei quae ipse fecit; et majora horum opera demonstrabit ei, ut vos admiremini. Sicut enim Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius, quos vult vivificat.[2]) Dieses Zeigen will nicht etwa besagen, der Vater müsse den Sohn über Werke belehren, welche dieser nicht kenne. Denn dieser kennt ja alle Werke, da er weiß, daß der Vater die Toten auferweckt; er hat dieselbe Kraft wie dieser, da er ebenso wie dieser die Toten auferweckt; benötigt nicht ein Beispiel des Vaters, um nachträglich ebenfalls Totenerweckungen vollziehen zu können, sondern kann dies vermöge seiner Vollkraft (quos vult vivificat), und daher will das Zeigen nur das bezwecken, uns zu belehren, daß der Sohn die Kraft und Natur des Vaters habe.[3])

Sonach haben Vater und Sohn Ein Wesen, und sie unterscheiden sich nur dadurch, daß der Vater dasselbe aus sich, der Sohn durch den Vater besitzt[4]); sie sind also nur der Wesenheit nach Eins, nicht aber der Person nach: Non persona Deus unus est, sed natura, quia nihil in se diversum ac dissimile habeat natus et generans.[5]) In Gott findet sich unitas, aber keine unio.[6])

Sind aber die beiden Personen insofern Eins, als die Natur des Vaters im Sohne ist, ohne daß die beiden Personen

---

[1]) de trin. VII, 17; IX, 45; de synod. 75; c. Const. 17; in ps. 91, 6; 138, 28. Basil. lib. de Spir. S. VIII, 19; Alcuin, in Jo. III, 9.

[2]) Joh. 5, 20f.

[3]) de trin. VII, 19. Alcuin, in Jo. III, 10.

[4]) ib. VII, 20.

[5]) de synod. 69; de trin. V, 35.

[6]) ib. VI, 11. ed. maur. II, 102e.

ihr persönliches Sein verlören, ohne daß also eine Vermengung oder Vermischung (transfusio; refusio[1]) stattfände, wie bei körperlichen Dingen, wenn z. B. Wasser in Wein gegossen[2]), oder ein Gegenstand von einem umfangreicheren aufgenommen wird[3]), oder wenn sich Dinge miteinander verbinden, die ihrer Natur nach zusammenpassen (non per duplicem convenientium generum conjunctionem[4]) — es fehlt eben hier die Perichoresis, das gleichheitliche Umschließen und Umschlossenwerden) — sondern in der Art, daß jede Person ihre persönliche Seinsweise (status[5]) beibehält, folglich die Zahl (numerus[6]) der Personen durch diese Einheit nicht vermindert wird, dann ist eine solche Einheit nur denkbar, wenn die beiden Personen sich gegenseitig umschließen, wenn also eine Person die andere umschließt und zugleich umschlossen wird.[7])

Dieses Ineinandersein lehrt der Heiland: Ego sum via, veritas et vita: nemo venit ad Patrem, nisi per me. Si scitis me, et Patrem meum scitis: et amodo jam scietis eum, et vidistis eum. Ait illi Philippus: Domine ostende nobis Patrem, et sufficit nobis. Dicit ei Jesus: Tanto tempore vobiscum sum, et non nostis me, Philippe? qui vidit me, vidit et Patrem. Quomodo tu dicis, ostende nobis Patrem? Non credis mihi, quoniam ego in Patre et Pater in me est? Verba quae ego loquor vobis, non a me loquor; sed Pater, qui in me manet,

---

[1]) de trin. VII, 31; 39; VI, 19: permixtio. Vigil. Taps. c. Ar. I, 7; 9 (M. 62, 184, 186). Tertull. adv. Prax. 27. Faustin, de trin. I, 9. Petav. de trin. V, 8, 12f. Lomb. 1. dist. 19, 4. Alb. M. 1. dist. 19. art. 10; Bonav. 1. dist. 19. dub. 10. Duns Scot. 1. dist. 19. q. 2. Thom. 1. dist. 19. expos.

[2]) de trin. III, 23. Aug. de trin. IX, 4, 7. Mar. Victor. adv. Ar. IV, 10. Athan. or. III, 1.

[3]) de trin. VII, 39.

[4]) l. c. Bonav. 1. dist. 19. pars. 1. dub. 10. Alb. M. 1. dist. 19. art. 10. Rich. Med. 1. dist. 19. c. lit. Vasquez, disp. 14, 9, 2.

[5]) de trin. III, 1. cf. S. 25f.

[6]) l. c.

[7]) l. c. III; 1; VI, 19; VII, 31; 32; 39; 41.

ipse facit opera sua. Credite mihi, quoniam ego in Patre et Pater in me; sin autem, vel propter opera ipsa credite.[1])

Durch den also, welcher der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, sollen wir zum Vater kommen. Geschieht das durch die Lehre des Sohnes oder dadurch, daß wir in der Natur des Sohnes den Vater erkennen? Nicht durch die Lehre; denn Christus sagt: Si scitis me, et Patrem meum scitis.

Allein Christus hat einen Leib, der Vater nicht; folglich wird der Vater in Christus nicht durch dessen leibliche Erscheinung, sondern dadurch erkannt, daß in ihm die Natur des Vaters sich findet. Darum kann Christus auch sagen, daß, wer ihn kennt, den Vater, welchen der Mensch erst kennen lernen wird, bereits gesehen habe, et amodo scietis eum, et vidistis eum.[2])

Philippus, der nicht begreift, wie durch den leiblichen Christus der unkörperliche Gott bereits erkannt sein soll, bittet den Heiland; Domine, ostende nobis Patrem et sufficit nobis.[3]) Der Herr antwortet: Tanto tempore vobiscum sum, et non cognovistis me, Philippe? Infolge der lange Zeit hindurch schon bemerkten Wunder hätten die Apostel die göttliche Natur in Christo längst zu erkennen vermocht[4]), und darum sähen sie, wenn sie ihn sehen, auch den Vater. Qui me vidit, vidit et Patrem. Daß dieses Sehen kein körperliches Sehen, ist klar, denn der unkörperliche Gott wird durch den leiblichen Christus nicht gesehen[5]), und darum will er hier nicht, daß man seine menschliche Natur, sondern die infolge der Wunder in ihm bewiesene göttliche Natur betrachte und sie als diejenige des Vaters erkenne[6]), weshalb ein

---

[1]) Joh. 14, 6—12. Zur Lesart cf. Knabenbauer, Comment. in Evang. sec. Jo. 423.

[2]) de trin. VII, 33f. Faustin. de trin. I, 9.

[3]) de trin. VII, 35.

[4]) ib. VII, 36.

[5]) de trin. VII, 37.

[6]) de trin. VII, 37; 41.

Zeigen des Vaters nicht mehr nötig sei.[1]) Vater und Sohn sind daher ihrer Natur nach Eins, so sehr, daß der Sohn sagen kann, der Sohn sei im Vater und der Vater in ihm.[2])

Daß diese Einheit eine solche der Natur, nicht der Person sei, wird schon durch das Wörtchen „auch“: vidit et Patrem vergewissert.[3]) Auch ist es undenkbar, daß Christus, der Weg, die Wahrheit und das Leben in lügnerischer und komödienhafter Weise ein und dieselbe Person, insofern sie Mensch ist, Sohn Gottes, insofern sie göttliche Natur besitzt, Vater hieße.[4]) In diesem Falle würden die Begriffe Vater und Sohn inhaltsleere Namen sein. Vater und Sohn sind aber doch keine Begriffe, die uns neu und fremd (nihil in se novum, nihil diversum, nihilque peregrinum est) sind, und daher ist uns auch hier der Vater wirklich ein Vater, und der Sohn wirklich ein Sohn (hic verborum simplicitas est: nam et Pater pater et Filius filius est).[5])

Wie sehr diese Einheit als eine der Natur und nicht der Personen zu verstehen ist, ergibt sich aus den weiteren Worten: Verba, quae ego loquor, non a me loquor, sed Pater qui in me manet, ipse facit opera sua. Es kann hier nicht von Einer Person die Rede sein, da es heißt, der Sohn rede, sei also eine selbständige Person, rede nicht aus sich und der Vater bleibe in ihm. Wohl aber handelt es sich um Eine Natur. Wenn nämlich der Sohn nicht aus sich spricht, und trotzdem spricht, so redet in ihm der Vater, wie es das Nachfolgende auch bestätigt, da der im Sohn bleibende Vater seine Werke verrichtet: Sed Pater, qui in me manet, ipse facit opera sua. Wirkt und redet der Vater durch den Sohn,

---

[1]) de trin. VII, 38.

[2]) ib. VII, 37; in Matth. XII, 11; in ps. 129, 9. Rufin. de fide 3; Faustin. de trin. 1, 8; 9; Alex. Alex. de Ar. haer. 9. Athan. or. I, 16; III, 5.

[3]) de trin. VII, 38. Basil. homil. 24, 2.

[4]) de trin. VII, 39.

[5]) de trin. VII, 39.

bleibt er in ihm, dann ist doch gewiß der Sohn dem Wesen des Vaters nicht fremd (alienus; exter), nicht davon verschieden (differens), nicht getrennt (separabilis).[1] So wenig sind sie von einander verschieden, daß der Sohn sagen kann, des Vaters Werk sei sein (des Sohnes) Werk: ipse facit opera sua. Sin autem, vel propter opera ipsa credite, wegen seiner, des Sohnes Werke nämlich.[2])

Damit man aber diese Einheit nicht für eine bloße Kraft-, sondern für eine Natureinheit halte, setzt der Sohn bei: Credite mihi, quoniam ego in Patre, et Pater in me.[3])

Wenn man also den Vater sehen wolle: Ostende nobis Patrem, so sehe man ihn zwar im Sohne: qui me vidit, vidit et Patrem; das allein genüge jedoch nicht, weil man hiebei ein Verschwimmen (transfusio) der Personen sich vorstellen könnte; sondern man müsse glauben, daß beide Personen Eins seien mit Wahrung ihrer persönlichen Existenz, daß sie also ineinander seien: Ego in Patre et Pater in me.[4])

Dieses Ineinandersein ist freilich bei körperlichen Dingen unmöglich, da diese nicht zugleich in- und außerhalb ein und desselben Gegenstandes sein können. Weil wir in der Natur dies nicht finden, können wir uns hievon keine Vorstellung machen. Bei geistigen Naturen dagegen ist es möglich, daß

---

[1]) de trin. VII, 40; VIII, 4; XI, 12.

[2]) ib. VII, 40; in ps. 138, 35. Gaudent. Brix. ad neophyt. tract. 14. Faustin. de trin. I, 12; Ambros. de fide I, 3, 22; II, 9, 81. Vigil. Taps. c. Ar. Sab. II, 36 (M. 62, 221); idem (?) de trin. 8 (M. 62, 260). Bonav. 1. dist. 32. dub. 6. Alb. M. 1. dist. 32. art. 7. Rich. Med. 1. dist. 32. c. lit.

[3]) de trin. VII, 41.

[4]) de trin. VII, 41; Mar. Victor. adv. Ar. II, 6: Ego in Patre et Pater in me: Quod quidem ideo bis dictum, quia in Patre esse patuit Filius, non tamen et in Filio Pater, sed ut plenitudo atque idem unum in singulis esset. — Die gleiche Wahrheit ergibt sich aus Christi Worten, daß niemand zu ihm komme, außer durch den Vater (Joh. 6, 44); niemand zum Vater, außer durch den Sohn (Joh. 14, 6). In der Erkenntnis des Vaters ist der Sohn, in derjenigen des Sohnes der Vater eingeschlossen (Hilar. de trin. XI, 33).

sie für sich und doch zugleich in einem anderen; daß esse und inesse identisch seien dem Wesen, nicht der Person nach.[1])

6. Der Ausdruck der Wesenseinheit des göttlichen Gebildes mit seinem Prinzip ist *ὁμοούσιον* und *ὁμοιούσιον*.

Die Wesenseinheit der göttlichen Personen nennt Hilarius una substantia, hiemit das *ὁμοούσιον* übersetzend. Dieser Begriff, bemerkt er, muß richtig aufgefaßt und darf dann auch mit similitudo (*ὁμοιούσιον*) identifiziert werden, wie die Semiarianer es tun. Man muß erstens festhalten, daß es sich um eine wirkliche substantia handle, nicht um einen bloßen Schein derselben, wie die Sabellianer es tun, wenn sie den Namen Vater und Sohn ihre natürliche Bedeutung nehmen: ut similitudo non speciem solam afferat, sed genus teneat[2]); ferner daß die una substantia eine solche der Natur, nicht der Personen sei: non unum subsistentem, sed substantiam non differentem[3]), so daß man unter Einer Substanz nicht eine Einzelperson (singularis), sondern eine Gleichheit oder Ähnlichkeit der Personen in ihrem Wesen verstehe[4]), und zwar eine Gleichheit, die keinerlei Wesensunterschied kenne (unum): eine Gleichheit, weil in dieser Einheit sich gleiche Personen finden; eine Einheit, nicht aber von Einer, sondern von gleichen Personen.[5]) Einer Substanz können also Vater und Sohn genannt werden, wenn die Subsistenz der Personen

---

[1]) de trin. VII, 41; VI, 19. Vasquez, disp. 169, 2, 3. Suarez, de trin. IV, 16, 9.

[2]) de synod. 67.

[3]) ib. 64. Wenn Hilarius in seinem Referat über die antiochenische Synode v. J. 341 die Benennung der göttlichen Personen als drei Substanzen beibehält, so nimmt er Substanz für Hypostase. Thom. 1. dist. 24. q. 2. art. 1; S. 1. q. 39. art. 2. ad 1.

[4]) de synod. 67.

[5]) de synod. 67: Aequalitas vero unum idcirco dicatur esse, quia par sit; unum autem, in quo par significatur, non ad unicum vindicetur.

festgehalten und die Einheit ihrer Substanz als eine Einheit der Natur aufgefaßt wird, in der keinerlei Unterschied sich findet.[1])

Hiemit soll ein dreifacher Irrtum vermieden werden:

1. Daß die Personen bloße Namen, keine subsistierenden Wesen seien (unio[2]) — Sabellianer).

2. Daß die Natur der Personen nicht Eine, sondern die des Sohnes nur ein Teil der Natur des Vaters sei (portio[3]) — Emanatismus).

3. Daß die beiden Personen bloße Inhaber einer dritten höheren Substanz seien, in die sie sich teilten (communio[4]) — eine Interpretation des *ὁμοούσιον*, die nach der Meinung der Semiarianer diesem Worte gegeben werden könnte).

Dieses ist der Sinn des Wortes una substantia; es kann also richtig und falsch aufgefaßt werden, daher kann man diesen Ausdruck ebenso gut gebrauchen als verschweigen.[5])

Diese so verstandene Wesenseinheit der beiden Personen kann man ebenso gut eine similitudo (*ὁμοιούσιον*[6]), wie auch eine aequalitas (*ὁμοούσιον*[7]) nennen. Aut numquid non idem est, esse similes quod aequales?[8]) Zwei Personen mit unterschiedslos (indifferens) Einem Wesen sind doch offenbar ähnlich. Was soll nun der Begriff „gleich“ noch für eine Bedeutung haben zwischen „Eins und Ähnlich“? Gehört er zum Begriff Ähnlich oder Eins (solitudinis res)? Offenbar zu Ähnlich, denn zwischen Unähnlichem gibt es keine Gleichheit und bei Eins keine Ähnlichkeit. Worin also sollen ähnlich und

---

[1]) de synod. 67: ita indifferens sit (substantia), ut una dicatur.

[2]) de synod. 71; de trin. IV, 42.

[3]) ib.; de trin. IV, 4.

[4]) ib.; de trin. IV, 4; de synod. 68.

[5]) de synod. 71: Potest una substantia pie dici et pie taceri.

[6]) l. c. Diese Identifikation des *ὁμοιούσιον* mit *ὁμοούσιον* machte Hilarius, um die Semiarianer zu gewinnen.

[7]) de synod. 72.

[8]) l. c. Petav. de trin. IV, 6, 10: Atque hoc potissimum contra Semiarianos valet, qui similem dicebant Patri secundum essentiam et substantiam Filium. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athan. 91.

gleich sich unterscheiden, um vom Begriff Eins noch den Begriff Ähnlich prädizieren zu können? Aut quid differunt similes et aequales, ut ab uno iterum discernatur aequalis?[1]) Wenn also bei Unähnlichem keine Gleichheit sich finden kann, so muß „ähnlich“ identisch sein mit „gleich“.

Die hl. Schrift enthält denselben Gedanken. Sie sagt, Adam habe den Seth nach seiner Ähnlichkeit gezeugt.[2]) Offenbar ist, weil von einem Sohne die Rede, eine Ähnlichkeit der Natur gemeint. Johannes dagegen schreibt, die Juden hätten Ärgernis daran genommen, daß Christus Gott seinen Vater nenne und so sich Gott gleich mache. Auch hier handelt es sich um die Natur eines Sohnes. Per Moysen Seth Adae similitudo est, per Johannem filius Patri aequalis est: et quaerimus tertium nescio quid inter Patrem et Filium, quod natura non recipit.[3])

Christus selbst bestätigt diese Auffassung, wenn er sagt: Quaecunque enim ille facit, eadem et Filius similiter facit[4]), d. h. ähnliche Werke sind gleich mit ein und denselben (eadem) Werken. Ein und dieselben Werke sind aber offenbar auch gleich; also muß „gleich“ identisch sein mit „ähnlich“.[5])

Nun vermeiden manche das Wort *ὁμοούσιος*:

1. Weil dieser Name zur Annahme einer höheren dritten Substanz führe, in die Vater und Sohn sich teilten. Allein damit geht der Begriff Zeugung verloren.[6])

2. Weil er Paul von Samosata gegenüber (auf der Synode von Antiochien 269) verworfen wurde. Allein das geschah, weil dieser behauptete, bei Annahme dieser Bezeichnung müsse man sich Gott als einpersönlich denken.[7])

---

[1]) de synod. 72. Gerhoh, bei Bach, Dogmengesch. II, 421.
[2]) Gen. 5, 3.
[3]) de synod. 73. ed. maur. II, 503 a. u. c. Petav. de trin. IV, 6, 10.
[4]) Joh. 5, 19.
[5]) de synod. 75.
[6]) de synod. 81 f; 68; de trin. IV, 4.
[7]) de synod. 81: quia per hanc unius essentiae nuncupationem solitarium atque unicum sibi esse Patrem et Filium praedicabat.

3. Weil es nicht in der hl. Schrift stehe.

Allein auch ὁμοιούσιος wird von ihr nicht gebraucht.[1]) Steht ja auch das Wort „ungezeugt" (innascibilis) nicht darinnen. Ist es etwa deshalb zu verwerfen, weil es neu ist?[2]) Das Wort „gleich" dagegen gebraucht die Schrift vom Sohne Gottes. Johannes berichtet, wie die Juden sich ärgerten, daß er sich Gott gleichmache; der Sohn selbst sagt, daß er die gleiche Kraft und Ehre habe[3]) und Eins sei mit dem Vater: Ego et Pater unum sumus; er sagt, man solle wenigstens den Werken glauben, daß er im Vater und der Vater in ihm sei. Was fehlt da noch an Gleichheit mit Gott? das Wirken? oder die Natur? oder das Bekenntnis? Er nennt sich Eins, nicht um die Gleichheit zu leugnen, sondern um unsere Erkenntnis dieser Gleichheit und unsern Glauben daran noch zu heben.[4])

Wer da sagt, die Gleichheit werde in der hl. Schrift nicht gelehrt, der hat die Schrift entweder nicht gelesen oder sagt es nicht. Lehrt ja auch der hl. Paulus: Non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo.[5])

Man sagt, der Sohn sei dem Vater ähnlich gemäß der Schrift: secundum scripturas.[6]) Nun aber bedeutet der Schrift gemäß „ähnlich" soviel wie „gleich"; denn es heißt: Faciamus

---

Hilarius begeht also keineswegs, wie Hagemann, Die Römische Kirche 474, schreibt, den Irrtum, den Paul von Samosata sabellianisch lehren zu lassen. Im übrigen pflichte ich Hagemann vollständig bei, wenn er bemerkt l. c., Paul argumentiere gegen das ὁμοούσιος vom Standpunkt seiner Gegner aus, weil es sowohl zum Tritheismus führen könne, wie Athan. de synod. 41—45 und Basil. ep. 51, als auch zum Sabellianismus, wie Hilarius l. c. berichtet. cf. Hefele, Conciliengesch. I, 140f, 2. Aufl.; Hergenröther, Kirchengesch. I, 222f, 3. Aufl.; Schwane, Dogmengesch. I, 148f.

[1]) de synod. 81; c. Const. 16. Phöbad. c. Ar. II, 3.

[2]) c. Const. 16; de synod. 81.

[3]) c. Const. 17.

[4]) ib. 18.

[5]) ib. 19. Vigil. Taps. c. Pallad. Ar. II, 3—5 (M. 62, 453ff.).

[6]) c. Const. 20; de trin. X, 67.

hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Vater und Sohn sind ähnlich; aber auch gleich, weil das Wort nostram anders als von Gleichheit nicht verstanden werden kann.[1]) Dagegen gebraucht die Schrift vom Sohne nie den Ausdruck „ähnlich"; sie nennt ihn Bild, aber mit der Beifügung: des unsichtbaren Gottes: Qui est imago invisibilis Dei[2]), damit man ihn nicht als ein gestaltetes (geschaffenes) Bild auffasse: ne imaginem conformationem sentires.[3]) Vom Menschen dagegen sagt sie, er sei nach Gottes Ähnlichkeit und Bild geschaffen, damit man nicht meine, er sei wesenhaftes, sondern erkenne, er sei nur ein ähnliches Bild.[4]) Wenn es vom Sohne heißt, er tue ähnliches, wie der Vater[5]), so ist auch beigefügt, er tue dasselbe. Ähnlich ist der Sohn nur bezüglich des Fleisches der Sünde: ad similitudinem carnis peccati.[6])

Oder ist vielleicht zu fürchten, auch der Sohn sei ungezeugt, wenn er dem Vater gleich ist? Allein die Schrift sagt, er sei Gott gleich.[7])

Endlich wird das ὁμοούσιος verworfen, weil es mißverstanden werden kann. Allein dann darf man viele Stellen der hl. Schrift tilgen, die auch mißverstanden werden können.[8]) „Man kann ὁμοούσιον falsch verstehen. Allein was geht das mich an, wenn ich es recht verstehe?"[9]) „Das ὁμοούσιον kann man falsch verstehen. Nun so mache man aus, wie man es richtig verstehen könne."[10]) „Ich bin aufgeregt und ärgere

---

1) c. Const. 20; de trin. III, 23. Petav. de trin. VI, 5, 15.
2) Coloss. 1, 15.
3) c. Const. 21.
4) l. c. in ps. 118, lit. X, 6.
5) Joh. 5, 19.
6) Röm. 8, 2. c. Const. 21.
7) c. Const. 22.
8) de synod. 85.
9) ib. 86.
10) ib. 88.

mich über die Zweideutigkeit des ὁμοούσιον. Nun dann höre mich gefällig an und ärgere dich nicht; mich regt auf das Nichtssagende des ὁμοιούσιον."[1]) Sind verschiedene Hypostasen ähnlich nicht bloß zum Schein, sondern ihrer Natur nach, dann ist die Ähnlichkeit eine wahre. Dies kann nicht geleugnet werden, wenn Gegenstände wesensgleich (ὁμοούσιον) sind. Ähnlichkeiten dagegen, welche nicht aus der Einheit des Wesens verschiedener Hypostasen hervorgehen, sind zu fürchten.[2])

Es läßt sich nicht leugnen, daß man aus der letzten Stelle, wie auch aus dem oben zitierten[3]) Vergleiche zwischen dem Sohne Gottes einerseits und Seth, dem Sohne Adams, andererseits auf eine bloß generische, nicht numerische Einheit zwischen Vater und Sohn schließen könnte. Allein dem Hilarius ist es an den angezogenen Stellen bloß um den Nachweis zu tun, daß, wenn „ähnlich" als wesensähnlich aufgefaßt wird, „ähnlich" und „gleich" identische Begriffe sind. Daß diese Identität eine numerische, nicht aber generelle ist, spricht Hilarius an anderen Stellen bezüglich des Sohnes deutlichst aus.

Die Anschauung des Hilarius betreffs des ὁμοούσιον und ὁμοιούσιον gibt Werner mit den Worten wieder: „Die Formel ὁμοούσιος ist nichts anderes als das richtig verstandene ὁμοιούσιος; wer letztere aufrichtig bekennt, hat keinen vernünftigen Grund, dem ersteren seine Zustimmung zu versagen."[4])

---

[1]) de synod. 89.

[2]) l. c. Athan. de synod. 21.

[3]) cf. S. 96.

[4]) Werner, Gesch. der polem. u. apolog. Lit. II, 90. Petav. de trin. IV, 6, 9—13; V, 8, 5f. Basil. ep. VIII, 3. Bonav. 1. dist. 2. dub. 6. Facundus, pro defens. X, 6; Viehhauser, Hil. P. 43ff. Reinkens, Hil. v. P. 181. Frohschammer, Theol. Quartalschr. 1850; Alzog, Patrol. 353; Franzelin, de Deo trino, 245ff. Nirschl, Patrol. II, 81; Heinrich, Dogm. Theol. IV, 360ff. Stöckl, Gesch. d. christl. Philos. zur Zeit d. Kirchenväter, 279; Schwane, Dogmengesch. II, 118f.

7. Das göttliche Gebilde hat die Eine geistige und göttliche Natur seines Prinzips.

Hat nun der Sohn die ganze Natur des Vaters, so muß, weil diese Geist ist, auch die Natur des Sohnes dieser Geist sein.[1]) Um diese untrennbare Zugehörigkeit zu Gottes Wesen zu lehren, gab die hl. Schrift dem immanenten Tun Gottes die Namen Verbum, Weisheit, Kraft; denn hierunter denken wir uns nach menschlicher Analogie etwas zum Wesen des Denkenden Gehöriges.[2])

Diese Einheit des Geistes zwischen Vater und Sohn bezeugt die hl. Schrift eingehend: Cum venerit advocatus ille, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre meo procedit, ipse testificabitur de me.[3])

Der hl. Geist, den der Sohn vom Vater schickt, geht von diesem aus. Nun sagt der Sohn des weiteren von diesem Geiste, daß er von ihm empfangen werde (was, sei es eine Macht oder Fähigkeit oder Lehre ist zunächst belanglos), und zwar deswegen, weil alles, was des Vaters ist, auch des Sohnes ist: Omnia quaecunque habet Pater, mea sunt; propterea dixi, de meo accipiet, et annuntiabit vobis.[4]) Daraus muß man korrekt schließen, daß derselbe Geist auch vom Sohne aus-

---

[1]) de trin. XII, 8; cf. S. 61; in ps. 138, 21.

[2]) de trin. VII, 11: Verbi enim appellatio in Dei filio de sacramento nativitatis est, sicuti sapientiae et virtutis est nomen: quae cum in Dei filium cum substantia verae nativitatis extiterint, Deo tamen, ut sua propria, quamvis ex eo in Deum sint nata, non desunt. . . . Et idcirco earum rerum unigenito Deo aptata cognomina sunt, quae cum eum subsistentem ex nativitate consumment, tamen Patri insint ex indemutabilis virtute naturae . . . Natura (Christi) his internarum rerum significata nominibus est . . . Ut non alienus (filius) esse a natura paternae divinitatis posset intelligi, per haec proprietatum nomina subsistens ostensus est, quibus ex quo substiterat, non carebat; de trin. XII, 52. Marius Vict. adv. Ar. I, 32.

[3]) Joh. 15, 26; de trin. VIII, 19.

[4]) l. c. 16, 15; de trin. VIII, 20.

geht; das ist Lehre Christi.[1]) Will man aber dies nicht annehmen, so muß doch sicher der Schluß gelten, daß der Geist, wenn er vom Sohne deshalb empfange, weil dessen alles sei, was des Vaters ist, auch vom Vater empfange. Es bedingt also keinen Unterschied, von wem, ob vom Vater oder vom Sohne, der hl. Geist nimmt, wenn die Gabe des Vaters auch als eine Gabe des Sohnes dargestellt wird, und daher besteht kein Unterschied zwischen Vater und Sohn, sondern eine volle Einheit.[2]) Und zwar besteht zwischen ihnen nicht eine Einheit bloß des Willens, wie die Arianer behaupten, sondern des Seins, weil es ja heißt, alles, was des Vaters ist, ist mein; wie auch: alles was mein ist, ist dein.[3])

Diese Doktrin bestätigt der Apostel: Vos autem non estis in carne, sed in spiritu, siquidem Spiritus Dei in vobis est. Si quis autem Spiritum Christi non habet, hic non est ejus. Si autem Christus in vobis est, corpus quidem mortuum est per peccatum, spiritus autem vita est per justitiam. Si autem Spiritus ejus, qui suscitavit Jesum a mortuis, habitat in vobis; qui suscitavit Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra propter Spiritum Suum, qui habitat in vobis.[4]) In den Gläubigen wohnt sowohl der Geist Gottes als auch der Geist Christi. Christi Geist ist aber zugleich der Geist desjenigen, der Christum von den Toten erweckte (d. h. der Geist Gottes) und dieser Geist ist es wiederum, der uns auferwecken wird und zwar wegen des Geistes, der in uns wohnt (also wegen des Geistes Gottes und Christi). Somit besteht eine volle Identität zwischen Gottes und Christi Geist.

---

[1]) de trin. l. c.: Non enim in incerto Dominus reliquit. Franzelin, de Deo trino, 472.

[2]) de trin. VIII, 20: Non habet haec unitas diversitatem: nec differt a quo acceptum sit, quod datum a Patre, datum referatur a Filio. Ruiz, de trin. disp. 67. sect. 2. n. 2; disp. 110. sect. 4. n. 15. Mar. Victor. adv. Ar. I, 55; Didym. de Spir. S. II, 516.

[3]) Joh. 17, 10.

[4]) Rom. 8, 9—11. Bezüglich der Lesart cf. Cornely, Commentar. in ep. ad Rom. 394.

„Unterscheide also, o Häretiker, den Geist Christi vom Geiste Gottes, und den Geist des von den Toten auferweckten Christus von dem Geiste des Christum von den Toten auferweckenden Gottes, da der in uns wohnende Geist Christi der Geist Gottes ist, und da der Geist des von den Toten auferweckten Christus doch der Geist Gottes ist, der Christum von den Toten auferweckte.“ [1])

Diese Identität des Geistes zwischen Vater und Sohn bleibt bestehen, mag man „Geist“ als Natur oder als Etwas an dieser Natur (res naturae) d. h. mag man ihn essentiell oder hypostatisch auffassen [2]), denn da mit dem Etwas der Natur auch die Natur dieses Etwas in uns wohnt, und diese Natur, d. h. der hl. Geist, nach den Worten des Apostels, identisch ist mit dem Geist Christi und dem Geist der Vaters, so muß auch die Natur der Personen identisch sein. [3])

Dieses Einwohnen lehrte Paulus, weil ihm die Worte Christi bekannt waren: Si quis diligit me et verbum meum servabit: et Pater meus diligit eum et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus. [4]) Dieses Wohnen kann also nicht als ein Zusammenwohnen von zwei Geistern [5]) oder wesensverschiedenen Personen verstanden werden; denn hiegegen würde Paulus nach den obigen Worten [6]) remonstrieren; sondern es muß dieses Zusammenwohnen in geheimnisvoller

---

[1]) de trin. VIII, 21; 27. Faust. Rej. (?) de Spirit. S. I, 10.

[2]) de trin. VIII, 22. cf. S. 26; Tertull. adv. Prax. 26; Didym. de Spir. S. II, 519.

[3]) de trin. VIII, 26: Et cum per naturam rei natura ipsa habitet in nobis, indifferens natura Filii esse credetur a Patre, cum Spiritus Sanctus, qui et Spiritus Christi et Spiritus Dei est, res naturae esse demonstretur unius. Quaero nunc igitur, quomodo non ex natura unum sunt? . . . Res naturae Filii est, sed eadem res et naturae Patris est. Excitantis Christum a mortuis Spiritus est; sed idem Spiritus Christi est a mortuis excitati. In aliquo differat Christi et Dei natura, ne eadem sit, si praestari potest ut Spiritus, qui Dei est, non sit et Christi. ed. maur. II, 231 c.

[4]) Joh. 14, 23.

[5]) ed. maur. II, 232f.

[6]) Röm. 8, 9—16; S. 101.

Weise als Ein Wohnen geistesgleicher Personen betrachtet werden. Deus igitur Christus est unus cum Deo Spiritus.[1])

Eben wegen dieser Wesenseinheit des Geistes Christi mit Gottes Geist schreibt der Apostel: Propter quod notum facio vobis, quia nemo in Spiritu Dei dicit anathema Jesum.[2]) Wenn niemand, in dem der Geist Gottes wohnt, Christum verflucht, diejenigen aber verflucht sind, die ein Geschöpf als Gott verehren[3]), so kann Christus kein Geschöpf sein.[4]) Ferner hat nur der den hl. Geist, der den Sohn einen wahren, nicht aber, der ihn einen bloß nominellen Herrn nennt: Et nemo potest dicere Dominum Jesum, nisi in Spiritu Sancto.[5])

Daß aber Christus wahrer Herr sei, lehrt Paulus, indem er sagt, daß der Herr den Geist Gottes besitze: Divisiones autem donorum sunt, idem autem Spiritus est; et divisiones ministeriorum sunt, et idem ipse Dominus; et divisiones operationum sunt, idem autem Deus, qui operatur omnia in omnibus. Unicuique autem datur manifestatio Spiritus ad id quod utile est. Huic quidem per Spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eundem Spiritum, alteri autem fides in eodem Spiritu, alii donum curationum in eodem Spiritu, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio linguarum.[6]) Die Manifestation des hl. Geistes geschieht also durch die Charismen.[7]) Nun lehrt der hl. Paulus, daß diese verliehen werden sowohl durch den Geist, als in dem Geist. Beides aber ist nicht gleichbedeutend, weil durch den Geist nicht

---

[1]) de trin. VIII, 27. in ps. 119, 15; 120, 9; 122, 3; 126, 7; 131, 6; 23.

[2]) 1. Cor. 12, 3. Bezüglich der Lesart cf. Cornely, Comment. in prior. ep. ad Cor. 357.

[3]) Röm. 1, 25.

[4]) de trin. VIII, 28; in Matth. XII, 17; Ambros. de fide I, 16, 103 f; Mar. Victorin. adv. Ar. I, 18; Basil. adv. Eun. V, 3.

[5]) 1. Cor. 12, 3.

[6]) 1. Cor. 12, 4—10. Bezüglich der Lesart cf. Cornely, l. c. 363 f. de trin. VIII, 29.

[7]) de trin. VIII, 30. ed. maur. II, 235 a.

identisch ist mit in dem Geist. Nicht minder geschieht dieselbe Verteilung der Charismen durch Gott und durch den Herrn. Und doch tut endlich alles Ein und derselbe Geist. Daraus müssen wir, wenn anders wir im hl. Geiste Jesum als Herrn bekennen wollen, nach der Anschauung des Apostels folgern, daß Gott (der Vater) Alles tue, der Sohn aber das Werk des Vaters vollführe, beide aber Eines Geistes seien, weil ein und derselbe Geist in den Charismen sowohl das Werk des Vaters als das des Sohnes vollbringt.[1])

Wollte man jedoch nicht zugeben, daß der Geist Christi derselbe sei, der als Geist Gottes die Charismen bewirkt, so entgegnet allsogleich der Apostel, daß alle diese Geschenke einzig durch Jesus Christus geschehen: Sicut enim corpus unum est, membra autem habet multa; omnia autem membra ex uno corpore, cum sint multa, unum est corpus: sic et Christus.[2]) Das Prinzip, durch welches alle Glieder durch Gott, durch den Herrn, durch den Einen Geist die Charismen empfangen, ist der Eine Leib aller Glieder, Christus.[3])

Oder soll vielleicht darin ein Wesensunterschied zwischen dem Geist Christi und Gottes liegen, daß der Apostel die Verrichtungen auf Christus, die Wirkungen auf Gott bezieht (divisiones ministeriorum — d. operationum)? Allein der hl. Paulus sagt, Gott habe in der Kirche einige zu Aposteln, andere zu Propheten, andere zu Lehrern eingesetzt (Verrichtungen); dann habe er Kräfte gegeben, Heilung der Krankheiten, die Macht des Beistandes, Leitung der

---

[1]) de trin. VIII, 31: Et si in Spiritu Sancto Jesum Dominum confiteris, intellige tripertitae significationis in Apostolo virtutem cum in divisionibus donorum idem Spiritus est, et in divisionibus ministeriorum idem Dominus est, et in divisionibus operationum idem Deus est: et rursum omnia inoperans unus Spiritus, unicuique sicut vult dividens. Et apprehende, si potes, Dominum in divisione ministeriorum, et Deum in divisione operationum, hunc eundem unum esse Spiritum, et inoperantem, et prout vult dividentem: quia in divisionibus donorum unus est Spiritus, et idem Spiritus operetur ac dividat.

[2]) 1. Cor. 12, 12. Bezüglich der Lesart cf. Cornely, l. c. 375.

[3]) de trin. VIII, 32.

Prophetie, Gaben, verschiedene Sprachen zu reden oder zu erklären[1]) (Wirkungen). Beides aber, die Verrichtungen sowohl, als auch die Wirkungen bezieht der Apostel unterschiedslos auf Gott. Oder hat Christus diese Gaben vielleicht deswegen nicht verliehen, weil Gott sie verleiht? Allein der Apostel sagt: Unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi[2]), und: Qui descendit, ipse est qui et ascendit super omnes coelos, ut adimpleat omnia. Et ipse dedit quosdam apostolos, quosdam autem prophetas, quosdam autem evangelizantes, quosdam autem pastores et doctores, ad consummationem sanctorum, in opus ministerii.[3]) So bezieht der Apostel die Gaben Gottes unterschiedslos auf Christus.[4])

Oder ist etwa darin eine Wesensdifferenz zu finden, daß der Apostel den Vater „Gott", den Sohn dagegen „Herr" nennt? Ja dieser Einwand läßt sich noch dadurch verschärfen, daß der hl. Paulus an anderer Stelle wie den Sohn den Einen Herrn, so den Vater den Einen Gott heißt, so daß man meinen könnte, der Apostel wolle nur den Vater als den Einen Gott anerkennen, den Sohn dagegen von der Gottheit ausschließen: Sed nobis unus Deus Pater, ex quo omnia, et nos in ipso; et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum[5]); und: Unus Dominus, una fides, unum baptisma. Unus Deus et Pater omnium et per omnes et in omnibus nobis.[6])

Allein Paulus wußte, daß es nach dem Worte des Herrn: Haec est enim voluntas Patris mei, ut omnis qui vidit Filium et credit in eum habeat vitam aeternam[7]) notwendig sei, beim Glauben an den Einen Gott Vater auch an den Einen Herrn

[1]) 1. Cor. 12, 27f.
[2]) Ephes. 4, 7.
[3]) l. c. 4, 10—12.
[4]) de trin. VIII, 33.
[5]) 1. Cor. 8, 6.
[6]) Ephes. 4, 5f.
[7]) Joh. 6, 40.

Jesus Christus zu glauben. Und so bezeichnet er mit den Worten: Unus Deus und unus Dominus die geheimnisvolle Einheit des Vaters und Sohnes wie im Glauben, so auch in der Natur.[1]) Wäre das Einssein (nämlich unus sc. Deus) hier nicht essentiell, sondern persönlich aufzufassen, d. h. würde das Eingottsein zur Proprietät des Vaters gehören, dann würde das Eingottsein des Vaters freilich dem Sohn nicht übrig lassen, daß auch er Gott wäre; aber das Einherrsein des Sohnes dem Vater ebensowenig mehr gestatten, daß er noch Herr sein würde. Was hat aber dann Gott für eine Macht, wenn er nicht Herr, und der Herr (der Sohn) für eine Kraft, wenn er nicht Gott ist, während doch Gott erst dann vollkommen Gott ist, wenn er Herr, und ebenso der Herr erst dann vollkommen Herr ist, wenn er auch Gott sein wird?[2]) Dadurch also, daß der Apostel den Vater den Einen Gott, den Sohn den Einen Herrn nennt, weist er darauf hin, daß eine Person ohne die andere nicht gedacht werden kann: per id quod unus est Deus et unus est Dominus, in Deo demonstratur et Dominus, sicut et Deus demonstratur in Domino.[3]) Eine Person wäre ohne die andere unvollkommen. Beide sind Eins, indem beide durch denselben Geist belebt sind, so daß unter dem Einen Gott der Eine Herr und unter dem Einen Herrn der Eine Gott zu verstehen ist (communicatio idiomatum: mutuum sagt Hilarius de trin. VIII, 38), nicht aber dadurch, daß jede Person für sich (non ad solitudinem singularis[4]) Gott und Herr ist. In diesem Falle würden zwei von einander unabhängige Götter und Herren gedacht werden müssen.[5])

---

[1]) de trin. VIII, 34.

[2]) de trin. VIII, 35; 40. Ambros. de fide I, 3, 26.

[3]) de trin. VIII, 36.

[4]) de trin. VIII, 36.

[5]) l. c. cf. ib. VIII, 41; in ps. II, 12. Athenag. Legat. 10. Cyrill. Alex. thes. assert. 9. (M. 75, 116); Tertull. adv. Prax. 13; Ambros. de fide I, 3, 26; Anselm. de proc. S. Spir. 21; Anast. Antioch. de trin. or. I (Canis. I, 444); Fulg. Rusp. ep. 8. ad Donat. c. 3 (M. 65, 363).

Oder sollte Christus tatsächlich nur Herr, nicht auch Gott sein? Allein der Apostel schreibt: Quorum Patres et ex quibus Christus, qui est super omnia Deus.[1]) Der Sohn also ist Gott und gewiß kein Geschöpf (kein nomineller Gott), weil er über Alles Gott, daher Gott der Geschöpfe ist.[2]) Wie sehr aber der Sohn über Alles Gott und daher vom Geiste Gottes unzertrennlich ist, bekennt Paulus mit den Worten, daß Ein Gott sei, aus dem Alles, und Ein Herr durch den Alles.[3]) Die ganze Schöpfung wird also ebenso auf den Vater, aus dem Alles, wie auf den Sohn, durch den Alles ist, bezogen, beide haben somit Eine Kraft und daher ohne jeden Unterschied Eine Natur. Denn wenn es „zum Bestehen des Universums den Geschöpfen eigen und genügend wäre, daß sie aus Gott sind, wie hätte er (Paulus) nötig, zu erwähnen, daß das, was aus Gott ist, durch Christus sei, außer weil es ein und dasselbe ist, durch Christus sein und aus Gott sein?“ Wie das Herr- und Gottsein, so ist auch das ex quo und das per quem ein gegenseitiges, dient nicht zur Differenzierung der Natur, sondern der Personen.[4])

Und der Apostel erklärt ausdrücklich, daß die beiden hypostatischen Eigentümlichkeiten (das ex quo und das per quem) Einer Natur zukommen: Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia, ipsi gloria in saecula, amen.[5]) Alles, was gemacht wurde aus dem ex ipso (dem Vater) und dem per ipsum (dem Sohne) wird nun schließlich bezogen auf den in ipso. Dieser ist nach den oben dargelegten Worten des Apostels[6]) der hl. Geist, denn in ihm wird Alles verteilt. Dieser Geist ist aber, wie ebenfalls oben aus den Worten des Apostels gezeigt wurde[7]), identisch mit dem Geist Christi und

[1]) Röm. 9, 5.
[2]) de trin. VIII, 37.
[3]) 1. Cor. 8, 6.
[4]) de trin. VIII, 38.
[5]) 1. Röm. 11, 36.
[6]) 1. Cor. 12. 4—10; cf. S. 103.
[7]) cf. S. 101.

dem Geiste Gottes; er ist der Geist, der sowohl in den Dienstleistungen des Herrn (des Sohnes), als auch in den Wirkungen Gottes (des Vaters) alles wirkt und verteilt, und sonach besteht eine allseitige Identität zwischen diesem Geist, der Alles tut und in dem Alles geschieht, und dem Geiste Gottes und dem Geiste des Herrn. Vater und Sohn sind sonach Einer Natur.[1])

Infolge dieser absoluten Einheit der Natur des Vaters und Sohnes besteht, gegen die Annahme der Häretiker, in ihrer Natur nicht die leiseste Differenz.[2]) Bestände eine solche, dann wäre der Sohn allein Herr, Gott der Vater also nicht. Damit wäre aber, wie schon bemerkt, der Vater unvollkommen, da er nicht Herr, wie auch der Herr, wenn er nicht Gott wäre. Deshalb muß man, wenn man Gott denkt, in ihm auch den Herrn, und wenn man den Herrn denkt, in ihm auch Gott mitdenken, weil der Vater nur als Gott und Herr vollkommen ist, wie der Sohn als Herr und Gott. So treffen beide Personen in einer geheimnisvollen Natureinheit zusammen (sacramentum unitatis ád utrumque est) und zwar gerade deshalb, weil jede Person in ihrem hypostatischen Sein einzig (unus) ist; der Vater, weil er einzig ist als Gott (ex quo); der Sohn, weil er einzig ist als Herr (per quem). Denn wäre der Vater nicht Gott allein, sondern Gott und Herr, dann brauchte er das Herrsein des Sohnes, und dieser

---

[1]) de trin. VIII, 39: Cum enim specialiter Deo id adscripserit (Paulus), ut ex eo omnia; et proprium Christo detulerit, ut per eum omnia; et nunc honor Dei sit, quod ex ipso et per ipsum et in ipso sint omnia; et cum Spiritus Dei idem sit et Spiritus Christi; vel cum in ministerio Domini et in operatione Dei Spiritus unus operetur et dividat: non possunt non unum esse, quorum propria unius sunt; cum in eodem Domino Filio, et in eodem Deo Patre, unus atque idem Spiritus in eodem Spiritu Sancto dividens, universa perficiat. cf. III, 4: ut spiritus Pater, ita et Filius spiritus. in Matth. 12, 17. Athenag. Legat. 10; Didym. de Spir. S. II, 507. Ganz ähnlich wie Hilarius Mar. Victor. adv. Ar. I, 18, 59 und Fulg. Rusp. c. serm. Fastid. 3 (M. 65, 511).

[2]) de trin. VIII, 40f.

das Gottsein des Vaters nicht, wenn er nicht einzig Herr, sondern Herr und Gott wäre.[1])

Die geheimnisvolle Natureinheit bildet der hl. Geist, so daß unter diesem Geist, wie sensu recto der Paraklet, so sensu obliquo wenigstens Vater und Sohn verstanden werden können. Da nämlich Gott (Vater) den Geist des Herrn, der Herr (Sohn) den Geist Gottes (des Vaters) hat, so ist es möglich, daß, wenn vom Geist des Herrn die Rede ist, der Vater; wenn vom Geist Gottes, der Sohn; wenn vom Herrn schlechthin, der Paraklet gemeint ist. So wenn es heißt: Spiritus Domini super me[2]), kann unter Dominus nur der Vater verstanden werden, weil doch der Sohn nicht selbst über sich sein kann. Diese Auffassung bestätigen die Worte: Ponam super eum Spiritum meum[3]), was offenbar vom Vater zu verstehen. Dagegen kann in den Worten des Sohnes: Si autem in Spiritu Dei ego ejicio daemonia[4]) nur der Vater unter Deus

---

[1]) de trin. XI, 1: Unus enim uterque est, non unione, sed proprietate: dum et unicuique proprium est ut unus sit, vel Patri esse quod Pater est, vel Filio esse quod Filius est; et id, quod uterque in proprietate sua unus est, sacramentum unitatis ad utrumque est: quia et unus Dominus Christus Deo Patri non potest auferre quod Dominus est, et unus Deus Pater uni Domino Christo non intelligitur negare quod Deus est: cum si per id, quod Deus unus est, non et Christo proprium esse videtur ut Deus sit; necesse est per id, quod unus Dominus Christus est, non et Deo debitum esse intelligatur ut Dominus sit, si id, quod unus est, non sacramenti sit significatio, sed unionis exceptio. in ps. 61, 9; de trin. VIII, 41: Tenet hanc itaque manentis in Patre Filii et Patris in Filio fidem, unum Deum Patrem et unum Dominum Christum sibi esse Apostolus praedicans: cum in Domino Christo et Deus esset, et in Deo Patre esset et Dominus; et unum esset uterque quod Deus est, et unum esset uterque quod Dominus est: quia imperfectum et Deo, nisi Dominus sit, et Domino intelligatur esse, nisi Deus sit. Atque ita cum uterque unus est, et unus significatur in utroque, et non est uterque sine uno. Didym. de Spir. S. II, 512; Theodoret. de trin. (M. 83, 1168); Anselm. de proc. Spir. S. 21.

[2]) Luc. 4, 18.

[3]) Matth. 12, 18.

[4]) ib. 12, 28.

gemeint sein, da nur durch Gottes Kraft Teufel ausgetrieben werden können. Unter Geist ist aber hier nicht direkt Vater und Sohn zu verstehen, sondern die Natur Gottes, die im Tun des Vaters und Sohnes ihre Kraft äußert: haec enim videntur non ambigue vel Patrem significare, vel Filium, virtutem tamen naturae manifestantia.[1]) Aber auch der Paraklet kann unter Herr verstanden werden: Erit in novissimis diebus, dicit Dominus: effundam de Spiritu meo in omnem carnem[2]), was am Pfingsttag geschah.[3])

So ist wie Paulus lehrt, nur Ein Gott Vater und Ein Herr Jesus Christus und Eine hoffnungsvolle Berufung, Eine Taufe, Ein Glaube an die göttlichen Personen, und daher wäre der weder berufen, noch getauft, noch gläubig, der diese Einheit leugnen würde.[4])

Dieselbe Wahrheit, daß nämlich eine Person in der andern existiere, lehrt auch Christus, wenn er sagt, der Vater präge sich als Gott in ihm aus: Operamini escam, non quae interit, sed escam, quae permanet in vitam aeternam, quam Filius hominis dabit vobis. Hunc enim Pater signavit Deus.[5])

Die Siegel haben die Eigenschaft, daß sie ohne jegliche Minderung die ganze Gestalt dessen zum Ausdruck bringen, was ihnen eingeprägt wird; sie bekommen alles, was ihnen eingeprägt wird, geben aber auch den ganzen Eindruck wieder. Wenn nun der Herr sagt, der Vater habe ihn gezeichnet, so muß hiebei zwar das Materielle, das sich bei körperlichen Siegeln findet, hinweggedacht werden und ebenso die Verschiedenheit, die zwischen dem härteren Gegenstand, womit gesiegelt wird, und dem weicheren, in welchen das Siegel

---

[1]) de trin. VIII, 23; in Matth. XII, 11.

[2]) Act. 2, 16.

[3]) de trin. VIII, 25. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes 500f; Didym. de Spir. S. III, 525.

[4]) ib. VIII, 40; XI, 1f. Athan. ad Serap. I, 30; Basil. de Spir. S. II, 4; V, 7.

[5]) Joh. 6, 27; de trin. VIII, 42.

eingedrückt wird, besteht[1]); allein um den Beweis zu liefern, er habe die Kraft, ewige Speise zu verleihen, sagt Christus, der Vater habe ihn bezeichnet, er habe also die ganze Gestalt Gottes in sich, weil Gott, wenn er sich selbst abdrücke, nichts anderes als die göttliche Gestalt hervorbingen könne.[2])

Paulus, der Verkündiger des Evangeliums, bringt uns vermöge des Geistes, der durch ihn spricht, zur näheren Erkenntnis dieser Wahrheit: Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed se exinanivit, formam servi accipiens.[3]) Der von Gott Bezeichnete ist also die Gestalt Gottes (aliud praeterquam Dei forma esse non potuit[4]), und behält alles, was Gottes ist, abgebildet in sich. Wegen dieses Verbleibens in der Gestalt Gottes konnte Paulus sagen, daß es für Christus, auch als er Knechtsgestalt annahm, nichts Räuberisches war, Gott gleich zu sein. Es entäußerte sich da Christus der Gestalt (der äußeren Erscheinungsweise[5]) Gottes, blieb aber in der Gestalt Gottes, weil er ja von Gott als Gott ausgeprägt war.[6])

Oder sollte der Sohn, weil in der Form Gottes, ein Gott anderer Art sein, als der Vater, der ihn ausprägte, wie ja auch bei den Siegeln eine Verschiedenheit besteht zwischen dem Siegel und dem Gesiegelten, indem dieses das konkave

---

[1]) Das Materielle muß man sich bei Christus deshalb hinwegdenken, weil materielle Siegel stets leblose Gegenstände sind, was bei Christus nicht zutrifft. de trin. VII, 37.

[2]) de trin. VIII, 44; X, 6. Basil. de Spir. S. VI, 15.

[3]) Philipp. 2, 6f.

[4]) de trin. VIII, 45; II, 8.

[5]) cf. S. 15f. Die Erscheinungsweise des menschgewordenen Verbums zeigte nicht die Gestalt, das Wesen Gottes: ein Gedanke, den Hilarius häufig ausspricht; cf. z. B. S. 90ff. Dies die evacuatio bei Hilarius; cf. de trin. IX, 14: Cumque accipere formam servi, nisi per evacuationem suam, non potuerit qui manebat in Dei forma, non conveniente sibi formae utriusque concursu.

[6]) de trin. VIII, 45. Zeitschr. für kath. Theol. XXI, 283f. Marius Victorin. adv. Ar. II, 4: Hoc ergo quod est esse, Deo (d. h. dem Vater) damus, formam autem Christo, quia per filium cognoscitur pater.

Bild des konvexen Siegels wiedergibt? Allein wenn wirklich jemand so töricht sein und meinen sollte, Gott könne sich zu was anderem als zu Gott formen und in der Gestalt Gottes könne etwas anderes als Gott sein, der muß hören, daß alle Zungen sagen, Jesus sei als Mensch in der Herrlichkeit Gottes.[1]) War er in dieser Herrlichkeit, d. i. in der Natur Gottes, als er Knechtsgestalt hatte, in was ist er dann, als er in Gottes Gestalt war? Sollte Christus als Geisteswesen nicht in der Natur Gottes gewesen sein, wenn er als geborener Mensch in der Herrlichkeit Gottes war?[2]) Ist aber derjenige Gott, der in der Herrlichkeit Gottes ist, dann auch, der in dessen Gestalt ist. Der aber darinnen ist, kann davon nicht getrennt werden und kann darum kein Gott anderer Art sein.[3])

Daß er nicht seiner menschlichen Natur nach als in der Gestalt Gottes befindlich gedacht werden kann, lehrte Paulus mit den Worten: Qui est imago Dei invisibilis.[4]) Jedes Bild bringt notwendig die Gestalt seines Vorbildes zum Ausdruck. Soll nun der unendliche Gott seiner Gestalt nach (ad speciem) durch ein Bild von begrenzter Form wiedergegeben werden können? Wäre aber der Sohn anderer Natur als Gott, dann entstünde die Frage, was für ein Bild des unsichtbaren Gottes er denn wäre: ein körperliches, sichtbares, lokal bewegliches Bild? Allein sind nicht Christus und Gott gemäß der Schrift Geisteswesen? Wird aber Christus als Geisteswesen in gestalteter, körperlich beschränkter Weise aufgefaßt, dann kann er, weil körperlich, nicht mehr das Bild des unsichtbaren Gottes, und weil begrenzt und gemessen, nicht mehr Ausdruck des unbegrenzten Wesens sein.[5])

---

[1]) Philipp. 2, 10.

[2]) de trin. VIII, 46.

[3]) ib. VIII, 47; c. Constant. 19.

[4]) Coloss. 1, 15.

[5]) de trin. VIII, 48; de synod. 13; 15. Aus l. c. VIII, 48 läßt sich offenbar keine bloß generelle Einheit zwischen Vater und Sohn folgern, wie Schwane, Dogmengesch. II, 118 meint. Orig. c. Cels. VII, 43; Basil. adv. Eunom. III, 6; Athan. or. I, 20; 21.

Paulus lehrt die richtige Auffassung. Wie Christus sagt, der Vater werde in ihm gesehen vermöge der Werke, die er verrichte, man müsse also von der Kraft der Natur auf die Natur (Wesen) dieser Kraft schließen, so bemerkt auch der Apostel, man müsse aus den Werken des Sohnes, des Bildes Gottes, die Natur dieses Bildes erschließen. Er schreibt nämlich: Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, quia in ipso constituta sunt omnia in coelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni, sive potestates, sive principatus, sive dominationes, omnia per ipsum et in ipso condita sunt, et ipse est ante omnes, et omnia ipsi constant, et ipse est caput corporis Ecclesiae, qui est initium, primogenitus ex mortuis, ut fieret in omnibus ipse primatum tenens, quia in ipso complacuit omnem plenitudinem habitare, et per ipsum reconciliari omnia in eum.[1])

Das Bild des unsichtbaren Gottes schafft also auch Unsichtbares. Demnach hat er es nicht nötig, sichtbares Bild des unsichtbaren Gottes zu sein. Und damit man ja nicht meine, er sei Bild mehr der Gestalt (der Erscheinungsweise) als der Natur Gottes, heißt ihn Paulus Bild des unsichtbaren Gottes (nicht der unsichtbaren Form, während er doch auch gesagt hatte, er sei in der Form Gottes), dabei ist die Gottheit in ihm zu erkennen durch seine Werke, nicht durch seine sichtbare Erscheinungsweise (visibili qualitate).[2])

Welcher Art sind nun seine Werke und daher seine Natur? Um uns das zu veranschaulichen, gibt Paulus das Geistige und Geheimnisvolle durch sinnliche Operationen wieder.

Die Werke des Sohnes sind die Prinzipien von Allem und daher ist seine Natur das Prinzipsein.[3])

---

[1]) Coloss. 1, 15—20.

[2]) de trin. VIII, 49; c. Const. 21. Daß hier (VIII, 49) statt invisibili qualitate die von ed. maur. mißbilligte Lesart visibili allein Geltung haben kann, ergibt sich aus dem Zusammenhang. Will ja Hilarius jede Sichtbarkeit von imago ausschließen. Zudem hat die Parallelstelle de trin. XI, 5 conspicabili. cf. S. 14.

[3]) cf. S. 79.

Paulus sagt nämlich, daß im Sohn, aber auch durch den Sohn Alles geschaffen sei, daß deshalb Alles in ihm seinen Bestand habe und er hiedurch der Anfang (initium), der Erstgeborne (primogenitus) von Allem sei. Und zwar ist er, der das Bild des unsichtbaren Gottes ist, das Haupt des Leibes der Kirche; der Erstgeborne der Geschöpfe ist zugleich der Anfang, der Erstgeborne der Toten. So ist also das Bild Gottes für uns Leib; der Erstgeborne der Kreaturen zugleich (für die Toten) Erstgeborner zum ewigen Leben (ad aeternitatem); der Erstgeborne der in ihm bestehenden geistigen (invisiblia) Wesen zugleich der Erstgeborne der in ihm geschaffenen menschlichen Wesen (humana visibilia), die in ihm aus dem Tode zum ewigen Leben wiedergeboren werden. So ist der Sohn schlechthin der Anfang: für Gott ist er (dessen erstes) Gebilde; für die Kreaturen deren Erstgeborner, der ihren gesamten Anfang in sich enthält. So ist in ihm die Fülle alles Seins und zwar in liebevoller Weise (complacita plenitudo), da in ihm und durch ihn und für ihn alles versöhnt wird, was in ihm und durch ihn und für ihn geschaffen ist.[1])

In dieser Weise ist also der Sohn das Bild (Gebilde) Gottes, weil Gott in ihm Alles geschaffen hat und aussöhnt;

---

[1]) de trin. VIII, 50: Reddidit Apostolus spiritalibus sacramentis corporeas operationes. Namque qui imago Dei invisibilis est, et ipse est caput corporis Ecclesiae; et qui primogenitus omnis creaturae est, idem initium, primogenitus ex mortuis est: ut in omnibus teneat primatum, dum nobis corpus est, qui Dei imago est; dum qui primogenitus creaturae est, idem primogenitus ad aeternitatem est; ut cui spiritalia debent, in primogenita creata, quod maneant, ei et humana debeant, quod in primogenito ex mortuis renascantur aeterna. Ipse est enim initium, qui cum filius sit, imago est; cum imago est, Dei est. Primogenitus quoque omnis creaturae est, continens in se universitatis exordium. Et rursum ipse caput corporis Ecclesiae est, et primogenitus ex mortuis, ut in omnibus teneat ipse primatum. Et quia omnia ei constant, in ipso complacita plenitudo consistit, dum in eo per ipsum in eum reconciliantur omnia, in quo per ipsum in ipso omnia sunt creata; in ps. 2, 28; 33. Athan. or. II, 63; Dion. Rom. op. Athan. de decret. Syn. 26.

Wesensbild, weil er selbst ebenfalls Alles schafft und aussöhnt. Und daß Gott es ist, der all das in Christus söhnend schafft, was durch Christus versöhnt wird, daß also der Sohn trotz seiner Subsistenz vermöge der mit ihm Einen Natur des Vaters all dies wirkt, bezeugt wiederum der Apostel: Omnia autem a Deo, qui reconciliavit nos sibi per Christum, et dedit nobis ministerium reconciliationis, quoniam quidem Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.[1])

Die Werke des Sohnes sind also Prinzipbereiten, seine Natur Prinzipsein, wie es beim Vater der Fall ist, und daher kann der Sohn sagen, daß er im Vater sei wie dieser in ihm; daß er und der Vater Eins seien; daß Alles sein sei, was dem Vater gehöre. Und daß dieses Gehören von dem Wesen des Vaters zu verstehen, nicht von den geschaffenen Dingen, die ebenfalls ihm gehören, daß also unter dem Sein des Sohnes nicht das geschaffene, sondern das wesentliche Sein zu denken sei[2]), lehrt der Apostel mit den Worten: Quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter.[3])

Wessen Gottes Fülle soll denn im Sohne wohnen, wenn nicht die des Vaters? Was soll es aber heißen, daß sie körperlich in ihm wohnt? Körperlich kann hier nicht im gewöhnlichen Sinne genommen werden, weil ein Körper, wenn er mit einem anderen vermengt wird, seine Subsistenz verliert (non exstabit in sese[4]), was beim Vater doch nicht zutreffen kann. Darum muß körperlich hier geistig, als im Gegensatz stehend zu bloß moralischer Einwohnung durch Willen und Gnade, aufgefaßt werden, als Wohnen des Vaters, also vermöge seiner wahren und ganzen (alle Prinzipien in sich enthaltenden und darum körperlichen) Fülle der Gottheit[5].) So ist Alles, was in Gott ist, unterschiedslos im Sohne,

[1]) 2. Cor. 5, 18f; de trin. VIII, 51; III, 7; X, 6.
[2]) de trin. VIII, 52f.
[3]) Coloss. 2, 9.
[4]) de trin. VIII, 54.
[5]) de trin. VIII, 54. Mar. Vict. adv. Ar. I, 25: corporaliter = substantialiter.

da eine Differenz nicht gedacht werden kann zwischen „Fülle der Gottheit" des Vaters und „Fülle der Gottheit" des Sohnes, ohne daß jedoch der Personenunterschied hiedurch aufgehoben würde, da doch die wohnende Person nicht identisch sein kann mit der bewohnten Person.[1])

So wohnt im Sohne die Fülle der Gottheit und zwar derart, daß sie sein Wesenseigentum ist; denn daß sie sein ist, lehrt der Apostel: Ea enim, quae invisibilia sunt ejus, a constitutione mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, aeterna quoque ejus virtus et divinitas.[2])

Rückblick.

Betrachtet man nun das Tun Gottes, so ist dessen Terminus ein Gebilde, das somit von Gott verschieden[3]) — imago sola non est[4]) —; das, weil sein Gebilde, auf ihn als seinen Urheber[5]) und zwar, weil dessen Wesensakt, auf ihn als seinen ewigen Urheber hinweist[6]); das, weil Gebilde eines vollkommenen Geisteswesens, selbst ein geistig vollkommenes, freies, darum persönliches[7]), sonach dem Urheber, dem Vater, der Kraft und Natur nach gleiches[8]) Gebilde (imago) sein muß. Unterschieden ist es von seinem Urheber einzig durch die Seinsweise, indem dieser, nämlich das prinzipiierende göttliche Sein, dieses Sein aus sich, das Gebilde dagegen es durch den Urheber und zwar aus der Natur[9]) desselben hat. Das

---

[1]) de trin. VIII, 54; 55; III, 17.
[2]) Röm. 1, 20; de trin. VIII, 56.
[3]) Gegen die Sabellianer.
[4]) de trin. III, 23; de synod. 13. Petav. de trin. VI, 6, 1.
[5]) de trin. VII, 37; VIII, 50; 51; X, 6.
[6]) Gegen Paul von Samosata u. die Arianer.
[7]) Gegen den Fanatismus des Valentin u. die Manichäer.
[8]) Gegen die Arianer.
[9]) de trin. III, 17. Gegen Hierakas u. die Arianer.

Verbum ist imago substantiae[1]), imago genuina[2]); der Urheber und sein Gebilde treffen im Wesen des Bildes zusammen: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.[3]) Der Sohn ist daher, wiewohl von Gott gestaltet, dennoch selbst wiederum in der Gestalt Gottes (er ist wesenhafte Gestalt — forma): Qui cum in forma Dei esset; quod enim in forma est, formatur in formam.[4]) Hilarius faßt also dieses Gestalten Gottes nicht als ein Gestalten irdischer Gebilde auf, wie Abälard meint.[5])

Drückt sich aber in einem Bilde das ganze Wesen und Leben des Urhebers aus, so nennen wir ein solches konsubstantielles Bild Sohn: Cum filius sit, imago est.[6]) Hoc vere est esse filium, paternae scilicet formae veritatem coimaginatae in se naturae perfecta similitudine retulisse.[7])

Um unserm Verständnisse dieses Verhältnis des göttlichen

---

[1]) de trin. III, 23. Hebr. I, 3 (?). Basil. homil. XXIV, 4; adv. Eunom. IV, 1. Von einem Wesensbilde gilt also die Definition: Imago itaque est rei ad rem coaequandae imaginata et indiscreta similitudo; de synod. 13. Alex. Al. S. 1. q. 61. m. 2. art. 2; 3. m. 3. art. 2: Filius recte dictus est imago Patris ratione expressae in eo similitudinis. — Die Ähnlichkeit muß hier von dem ganzen Wesen verstanden werden, sagt Bonav. 1. dist. 2. dub. 6., denn in divina substantia est summa simplicitas.

[2]) de trin. IX, 31.

[3]) de trin. III, 23. Hieraus ergibt sich, daß Hilarius imago hypostatisch und essentiell, stets aber relativ nimmt: hypostatisch, wenn es den Sohn bezeichnet mit Hinweis auf den Vater, dessen Bild er ist; essentiell, wenn es Gott bezeichnet mit Hinweis auf die Geschöpfe, die nach Gottes Bild gemacht sind. Lomb. 1. dist. 28, 7; Bonav. 1. dist. 28. dub. 5: Dicendum, quod imago semper dicit respectum vel ad creatum, vel ad increatum, et quando dicit respectum ad increatum, dicitur personaliter et relative secundum rem; quando autem respectum creaturae, essentialiter dicitur et ad se, non quantum ad modum dicendi, sed quia toti Trinitati convenit. cf. idem, 1. dist. 31. art. 1. q. 1. in corp. Petav. de trin. VI, 7; Marius Vict. adv. Ar. I, 20.

[4]) in ps. 138, 15.

[5]) bei Martène, thes. anecd. V, 1174.

[6]) de trin. VIII, 50.

[7]) de synod. 15. Petav. de trin. V, 8, 4.

Wesensgebildes zu seinem Urheber nahe zu legen, hat Gott es uns unter dem Bilde einer irdischen Zeugung geoffenbart, indem er den Urheber Vater, das Gebilde Sohn nannte, ohne deshalb das göttliche Leben mit der irdischen Zeugung auf Eine Stufe zu stellen.[1])

Fünftes Kapitel.

Das göttliche Tun gleicht der irdischen Zeugung.

1. Der Vater.

Muß Gott, weil Urheber des Verbums, gemäß der hl. Schrift als Vater betrachtet werden, so ist klar, daß derselbe identisch ist mit der prinzipiierenden göttlichen Hypostase. Er muß also eine Person sein, die a se und Seinsprinzip schlechthin ist. In der Tat liegt diese Wahrheit im Begriff Vater ausgedrückt, wenn derselbe streng interpretiert wird, was ja notwendig ist, da uns vom Vater nichts als dieses Wort geoffenbart wurde.[2])

Wir verstehen nun unter „Vater" ein Etwas (res[3]), eine Person[4]), einen Träger einer selbständigen Natur, nicht etwa einen bloßen Namen.[5]) Denn abgesehen davon, daß jeder Begriff solange in seiner eigentlichen Bedeutung zu nehmen, als nicht positive Gründe dagegen sprechen[6]), ergibt sich die natürliche Bedeutung des Wortes Vater ausdrücklich aus

---

[1]) de trin. VI, 9; VII, 37; XII, 21.
[2]) ib. II, 5. Tertull. adv. Prax. 9.
[3]) ib. IX, 37. Ephraem Syr. de fide I, 35; II, 2.
[4]) ib. II, 6; IV, 9. Durand. 1. dist. 6. q. 2. ad 1.
[5]) ib. VII, 39.
[6]) ib. III, 22.

der Lehre Christi: Pater manifestavi nomen tuum hominibus. Es war somit die wichtigste Aufgabe des Sohnes, uns den Vater zu offenbaren, zu sagen, nicht daß er Gott sei: das wußten die Menschen längst[1]); auch das wollte der Sohn nicht sagen, daß Gott Alles machen könne, daß er Christum als Schöpfer der Erde erschaffen, ihn zum Schöpfer der Erzengel und Engel, des Sichtbaren und Unsichtbaren gemacht habe, sondern daß er Vater sei. Weil das die höchste Aufgabe des Sohnes ist, so würde die Tätigkeit der Propheten, die Menschwerdung des Verbums, die Geburt aus der Jungfrau, seine wunderbare Kraft, das Kreuz Christi als nichtig angesehen werden müssen, wenn man Gott nicht gemäß der Offenbarung des Sohnes als Vater auffaße.[2])

Somit ist der Vater eine Person. Ihr ist es eigen (proprietas; suum[3]): Omnia quae Patris sunt, mea sunt), den göttlichen Geist (Spiritum veritatis, qui a Patre meo procedit) als sein Leben, seine Natur (Sicut habet Pater vitam in semetipso) zu besitzen.[4])

Das Eigentum des Vaters, die Natur, die der Vater hat, ist somit das ganze göttliche Wesen samt all dessen Wesenseigenschaften. Wenn die Worte des hl. Athanasius[5]) und anderer Kirchenlehrer, der Vater sei, wenn er den Sohn nicht zeuge, ohne Wort u. s. w., so aufzufassen sein sollten, daß diese Eigenschaften in diesem Falle dem Vater mangelten, so trifft dieses bei Hilarius sicher nicht zu.[6]) Wenn er auch sagt:

---

[1]) de trin. III, 17: Hoc Moyses de rubo audivit, hoc Genesis in exordio creati orbis nunciavit, hoc lex exposuit, prophetae praetulerunt, homines in his mundi operibus senserunt, gentes etiam mentiendo veneratae sunt: non ergo ignorabatur Dei nomen. Sed plane ignorabatur. Nam Deum nemo cognoscit, nisi confiteatur et Patrem.

[2]) de trin. III, 22; in ps. 67, 21; 131, 6; 137, 7; in Matth. 23, 6. Alcuin, in Jo. VII, 39.

[3]) cf. S. 13.

[4]) de trin. VII, 20; IX, 31; 73.

[5]) Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athan. 128.

[6]) Schwane, Dogmengesch. II, 122f.

Neque in id unquam stultitiae atque impietatis erumpam, ... ut te aliquando sine Sapientia et Virtute et Verbo suo, unigenito Deo Domino meo Jesu Christo fuisse praefiniam[1]), so versteht er hierunter nicht den Mangel der essentiellen, sondern der hypostatischen Weisheit u. s. w.

Welcher Art die Natur dieser Person sei, ergibt sich aus dem Begriff Vater: Habet tamen, ut diximus, naturae suae nomen in Patre.[2]) In diesem Worte liegt nämlich nicht notwendig der Begriff von Abstammung enthalten, und daher müssen wir annehmen, daß der göttliche Vater in der Tat von niemandem abstamme.[3]) Er ist also ohne Ursprung (sine origine[4]); hat sein Sein von niemandem[5]): Quis enim prior dedit ... illi[6]); er ist ohne Anfang (ininitiabilis[7]); ungezeugt

---

[1]) de trin. XII, 52.

[2]) ib. II, 6.

[3]) de trin. II, 6; XII, 32. Athan. or. I, 21.

[4]) de trin. IV, 6. Iren. adv. haer. II, 1, 1; 2; 4; III, 8, 3. Novat. de trin. 31.

[5]) de trin. IV, 9 u. ö.

[6]) Röm. 11, 35. de trin. XI, 47.

[7]) de trin. IV, 6: Confitetur Patrem aeternum et ab origine liberum: confitetur et Filii originem ab aeterno: non ipsum ab initio, sed ab ininitiabili. Der Lombarde hat 1. dist. 29. c. 3. die Lesart: et Filii originem ab initio, gleich als ob der Vater initium genannt werden könne, und expliziert initium = principium, was Bonav. 1. dist. 29. art. 1. q. 1. ad 2., distinguierend zwischen principium esse u. pr. durandi, noch näher als pr. esse erklärt, damit dem Sohne nicht ein Anfang der Zeit, sondern nur des Grundes zugeschrieben werden müsse. Allein bei der Lesart ed. maur.: „ab aeterno" schwindet jede Schwierigkeit, welche Lesart auch mehr mit der sonst von Hilarius dem Vater beigelegten Proprietät aeternus stimmt, während er als initium nur einmal den Sohn bezeichnet (cf. S. 114). — Die Ausgabe der opp. S. Bonav. Quarachi liest I, 507 die Stelle des Lombarden l. c.: „ab ininitiabili", statt initiabili. Seiner Erklärung zufolge las der Magister ab initiabili, denn er übersetzt diesen Begriff mit principium: Nam licet filius principium de principio (= Vater), was er sicher nicht würde getan haben, wenn er ininitiabili gelesen hätte. Zudem wäre es sonderbar, den Vater jetzt initium, und allsogleich ininitiabilis zu nennen. Initiabilis ist ihm offenbar soviel als initiativum, wie Vasquez disp. 139 c. 1. n. 2. das Wort erklärt, und wie

(innatus[1]) oder, wie Hilarius zumeist sagt, innascibilis.[2]) Und da nur diese Eine Person den Namen Vater trägt, so ist auch nur diese innascibilis; dies ist ihre persönliche Eigentümlichkeit[3]), und daher ist der Vater schlechthin die Ungezeugtheit (innascibilitas[4]); innascibilis substantia oder natura[5]); una virtus innascibilis et una sine initio potestas.[6])

Diese Unabhängigkeit des Seins bezeugt die Offenbarung, wenn sie vom Vater sagt, es sei kein Gott außer ihm[7]), oder Christus sei von seinem Gott gesalbt worden[8]), während es vom Vater nicht heißt, daß er einen Gott habe, oder es sei kein Gott vor ihm[9]); der Sohn sei jemandens Gott[10]), weil ihm von Gott die Völker zum Erbteil geschenkt wurden[11]), er habe also den Vater zum Gott, während beim Vater dies nicht zutreffe[12]); der Vater allein wisse den Tag des Gerichtes[13]); sei nur durch den Sohn erkennbar[14]), der hl. Geist gehe vom Vater aus und der Sohn sende ihn vom Vater.[15]) Infolge dieser Anfangslosigkeit, wonach der Vater in keiner Weise prinzipiiert erscheint, ist er aeternus.[16])

Ob seiner Innascibilität muß der Vater aus sich sein,

---

es sich auch aus dem Lomb. selbst ergibt, wenn er sagt: ipse (der Sohn) est ab initiabili, id est a Patre, a quo sunt omnia. — cf. de trin. IX, 57. ed. maur. II, 303a; in ps. 63, 5; 118. lit. 19, 9.

1) de trin. II, 18. Bonav. ed. Quarach. I, Schol. p. 498f.

2) ib. II, 6 u. o.

3) ib. III, 2: IV, 9; 33; XII, 51; de synod. 60.

4) de trin. IV, 6; X, 6. Thom. 1. dist. 28. q. 1.

5) de trin. XI, 5; de synod. 26. Ruiz, de trin. disp. 52, sect. 6 n. 15.

6) de trin. IV, 15; 9.

7) Deut. 32, 39; de trin. IV, 33.

8) Ps. 44, 8. de trin. IV, 35.

9) Js. 43, 10; de trin. IV, 36.

10) Os. 1, 7; de trin. IV, 37.

11) Ps. 2, 8; de trin. l. c.

12) de trin. IV, 37.

13) Marc. 13, 32. de trin. X, 8.

14) Baruch. 3, 38; Matth. 11, 27; de trin. IV, 42; XI, 33.

15) de trin. VIII, 20.

16) de trin. XII, 24; paterna aeternitas: IV, 6; III, 2.

somit alles Sein in sich haben und Prinzip sein jeglichen Wesens. Hilarius faßt den Begriff innascibilis nicht rein negativ, vielmehr denkt er sich Gott als Sein schlechthin, und weil in diesem Begriffe kein Verursachtsein sich findet, als ursachlos — innascibilis —, daher als Fülle und Ursache jeden Seins. Deshalb leitet Hilarius aus der Innascibilität des Vaters die Existenz sowohl des Sohnes (und Geistes), als auch der Geschöpfe ab und folgert aus dieser Proprietät die Unmöglichkeit der Existenz mehrerer Götter.[1]) Innascibilitas ... dicit ... privationem principii, et per hoc summam principalitatem.[2])

Diese Prinzipalität liegt wiederum im Worte Vater enthalten; denn jeder Vater ist Prinzip eines Sohnes, eines ihm wesensgleichen Gebildes.[3]) Um die in Wirklichkeit, nicht etwa um eine in körperlicher Weise erfolgte Zeugung des göttlichen Vaters darzutun, sagt die Schrift, daß der Vater aus seinem Leibe gezeugt habe: ex utero ante luciferum genui te.[4]) Daß der geistige Gott nicht körperlich zeugen kann, ist ja klar. Allein wenn die hl. Schrift dem Vater eine aus seinem Leibe erfolgte Zeugung zuschreibt, so denken wir uns hierunter eine nach Analogie der irdischen Verhältnisse erfolgte Produktion.[5]) Das Zeugen ist spezifische Eigentümlichkeit des Vaters[6]) (proprietas; proprium; peculiare; privatum[7]); res sua[8]), es ist seine Aufgabe (negotium[9]).

---

[1]) de synod. 60; de trin. I, 4; XI, 47.

[2]) Bonav. 1. dist. 9. dub. 11; dist. 28. art. unic. q. 1. dist. 31. pars II, dub. 6: innascibilitas = fontalis plenitudo. Vasquez, disp. 140, 3.

[3]) cf. S. 116; 126.

[4]) Ps. 109, 5.

[5]) de trin. VI, 16; XII, 8; Cyrill. Al. thes. assert. 6. (M. 75, 72 ff.); de trin. dial. 2. (75, 757); Ambros. de fide I, 10, 67; 12, 82; IV, 9, 88; Vigil. Taps. dial. c. Ar. II, 7 (M. 62, 171 f); c. Ar. Sab. II, 6 f. (M. 62, 201 f.); Athan. or. IV, 27; de trin. I, 20.

[6]) Lomb. 1. dist. 27. c. 1 f. 29. c. 3; Alb. M. 1. dist. 27. art. 1. u. 2. Bonav. 1. dist. 27. q. 1. concl., dist. 28. q. 3. concl. Duns Scot. Quodl. q. 4. n. 24 f; Bandinus 1. dist. 27. (M. 192; 1005).

[7]) de trin. IX, 9. Gregor. Naz. or. 25, 16; 27, 16; 29, 5.

[8]) ib. XII, 54.

[9]) ib. II, 1.

Weil in und aus ihm Alles, ist der Vater auch Vater, Prinzip des geschöpflichen Seins: Ascendo . . . ad Patrem vestrum.[1]) In seinem Geiste ruhen dessen Prinzipien, die er nach seinem Belieben zeitlich verwirklicht. Vater des Sohnes ist er von Natur aus; Vater der Geschöpfe nach seiner freien Bestimmung (ex constitutione[2]).

So findet sich in diesem Vater Alles in unendlichem Maße, daher ist er unendlich: Infinitus quia non ipse in aliquo, sed intra eum omnia.[3]) Wie er seiner Aseität nach aeternus ist, so ist er seiner Prinzipalität nach infinitus, und daher nennt ihn Hilarius infinitas in aeterno.[4])

---

[1]) Joh. 20, 17; de trin. XI, 14; 16; 17; 18; 20; X, 19; II, 6; de synod. 58 u. o. Hurter, opusc. ser. alt. IV, 522f; Iren. adv. haer. V, 18, 2; II, 1, 2; Orig. de princ. I, 3, 1; 2; Bonav. 1. dist. 28. q. 1. concl.

[2]) de trin. XI, 16; de synod. 58. Athan. or. I, 20; 34; II, 2. Iren. adv. haer. III, 8, 3; II, 1, 1; 2, 4; 30, 9; Marius Victor. de generat. div. Verbi, 4; 12.

[3]) de trin. II, 6.

[4]) de trin. II, 1. Mit Recht weisen Petav. de Deo III, 3, 6; Franzelin, de Deo trino 1. Aufl. 215f. darauf hin, daß Aug. de trin. VI, 10 den hl. Hilarius statt des hl. Ambrosius (?) de Symb. I vom Vater die aeternitas prädizieren läßt, während Hilarius an der zit. Stelle infinitas in aeterno schreibt. Sachlich ist übrigens kein Unterschied, da die Ursachlosigkeit (aeternus) der Grund der Prinzipalität (infinitas) ist, und Hilarius legt dem Vater auch die aeternitas bei: de trin. XII, 25. Rem tamen, sagt daher Estius 1. dist. 31. § 3, eandem significarunt: aeternum enim id dicitur, quod duratione infinitum est. (Freilich versteht Hilarius unter infinitum, wie wir gesehen, nicht bloß die zeitliche Unendlichkeit). — Von Augustin übernahmen die mittelalterlichen Scholastiker die Appropriation der aeternitas, jedoch ohne die infinitas zu erwähnen: Lomb. 1. dist. 31. c. 2; Alb. M. ib. art. 5. Bonav. ib. pars. II. art. 1. q. 3; Thom. 1. dist. 28. q. 1. art. 1. u. 2; dist. 31. q. 2. art. 1; Summ. 1. q. 39. art. 8. Duns Scot. Report. dist. 34. q. 3. Petr. Pict. sentt. I (M. 211, 880); Durand. 1. dist. 31. q. 3; Biel 1. dist. 31. q. un; Rich. Med. ib. art. 2; Bandinus ib. (M. 192, 1009). — Kleutgen, Theol. der Vorz. 285f. — Nicol. Cus. de doct. ignor. I, 26 erklärt zwar infinitas in aeterno gut mit principium sine principio, setzt aber die Ursachlosigkeit des Vaters in die infinitas, die Prinzipalität in das aeternum. — Ruiz, de trin. disp. 82. sect. 3.

Hilarius heißt den Vater als Erzeuger des Sohnes: causa[1]); auctor[2]); auctoritas paterna[3]); principium[4]); caput Filii;[5]) Deus Filii.[6]) Daß aus diesen Ausdrücken, auch nicht aus causa, nicht auf ein Subordinationsverhältnis des Sohnes zum Vater geschlossen werden kann, ist nach dem bisherigen klar. Causa ist, wie oben[7]) bemerkt, jedwede Substanz, insofern sie Tätigkeitsprinzip zu sein vermag, und daher liegt in dieser Bezeichnung kein Subordinationsverhältnis des causatum zur causa enthalten. Was den griechischen Vätern *αἴτιον*, das ist unserm Kirchenlehrer causa, nämlich principium.[8]) Ist die causa eine Person, so nennt sie Hilarius zumeist auctor, auctoritas, origo.[9]) Auctor bedeutet ebenfalls jedwedes (vernünftige) Tätigkeitsprinzip; weder ein bloßes principium ad intra, wie Franzelin[10]) meint, sagt ja der Heilige ausdrücklich, Vater und Sohn seien Urheber, auctor alles Geschaffenen[11]), noch auch ein bloß schöpferisches Prinzip. Daher verdient Hilarius keinen Tadel, als ob der Sohn geschaffen zu denken sei, wenn er den Vater dessen auctor nennt.[12]) Vasquez[13])

---

[1]) de trin. I, 32; III, 10; VII, 28 u. o. Gregor. Naz. or. 20, 7. Faustin. de trin. I, 6. Warum Suarez, de trin. II, 2, 8 von Hilarius sagt: Igitur nobis non est utendum nomine causae, sed principii, ut notavit optime Hilarius l. 9. de trin. ist unverständlich.

[2]) de trin. II, 1 u. o.

[3]) ib. IX, 45.

[4]) de synod. 60.

[5]) l. c. caput = originale principium: Bonav. 1. dist. 31. dub. 7. Alb. M. 1. dist. 28. art. 9; Hugo Ether. de haer. II, 3.

[6]) de trin. IV, 35; 37; V, 11; XI, 17.

[7]) cf. S. 20.

[8]) ed. maur. II, 381b. Vasquez, de trin. disp. 139. 6. n. 18ff; Petav. de trin. V, 5, 10; Ruiz, de trin. disp. 49. sect. 2. n. 8f; Hergenröther, l. c. 60ff; Thom. 1. q. 33. art. 1. in corp. u. Cajet. in h. l. Bandinus 1. dist. 29; Kleutgen, De Ipso Deo, 633; 640.

[9]) de trin. VI, 13; IX, 7; XII, 16 u. o. ed. maur. II, 155d.

[10]) de Deo trino 471.

[11]) de trin. IV, 6; VIII, 38.

[12]) Abälard, theol. christ. 1, 5 (Martène, thes. V, 1174).

[13]) de trin. disp. 139, 6 n. 17f.

hat nicht unrecht, wenn er gegenüber dem hl. Thomas[1]) bemerkt, Hilarius verstehe unter auctor nicht bloß den Vater, sondern auch den Sohn als oberstes Prinzip; nennt er ja beide auctores[2]) des hl. Geistes. Gleichwohl muß festgehalten werden, daß der Vater wegen seiner Ursachlosigkeit in besonderem Sinne auctor ist und daher persönlich den Sohn überragt: Pater major me est.[3]) In ipso enim, quod Pater dicitur, ejus quem genuit auctor ostenditur; id habens nomen, quod neque profectum ex alio intelligatur, et ex quo is qui genitus est, subsistere doceatur.[4]) Gut bemerkt daher Bonaventura[5]) auf den Einwurf: Videtur, quod improprie dicit (Hilarius, wenn er den Vater auctor nennt), quia auctoritas dicit causalitatem; sed haec non recipitur in divinis: ergo etc. — Respondeo: Dicendum, quod auctoritas dicit quandam principalitatem sive auctoritatem in persona, quae nihil habet ab alio, sed ab ipso omnes; et ista auctoritas in Patre est innascibilitas; unde non dicit causalitatem, sed privationem principii, et per hoc summam principalitatem.[6])

Der Vater ist somit das Urprinzip von Allem, wesenhafter Urheber (universorum origo[7]); auctor et parens universitatis[8]); subsistens origo[9]); originalis substantia[10]), er ist schlechthin Prinzip, Vater: Pater tantum est.[11])

Da sonach der Vater das göttliche Urprinzip schlechthin ist, so versteht Hilarius, so oft er einfach nur Deus gebraucht, hierunter den Vater.[12])

---

[1]) Thom. 1. dist. 29. q. 1. art. 1.
[2]) de trin. II, 29.
[3]) ib. IX, 54.
[4]) de trin. IV, 9. Daher: auctor innascibilis: X, 8.
[5]) 1. dist. 9. dub. 11.
[6]) vergl. Rich. Med. 1. dist. 9. c. lit.
[7]) de trin. IV, 6; II, 1; 6. Proclus instit. theol. 151, 48; 157, 28.
[8]) in ps. 52, 6.
[9]) de trin. VI, 14.
[10]) de synod. 20.
[11]) de trin. II, 6; XII, 52.
[12]) ib. II, 7. Tertull. adv. Prax. 9.

2. Der Sohn.

Ist Gott Vater, so muß sein Wesensgebilde gezeugt sein. Hilarius leitet die Zeugung ihrem Begriffe nach aus der Erfahrung ab.[1]) Die Zeugung hat den Zweck, einem Wesen, einem Sohne, das Sein zu geben.[2]) Daher ist eine Ursache (causa; auctor[3]) notwendig, die Vater heißt.[4]) Jeder Vater ist naturnotwendig Prinzip eines Sohnes[5]); wo ein Vater, ist auch ein Sohn[6]); durch den Sohn wird ein Vater erst Vater[7]); ohne ihn bliebe er ebenso ein unvollkommenes Wesen[8]), wie er durch die Zeugung keinen Wesenszuschuß (superfluus[9]) erhält; ein Gut freilich ist die Zeugung für ihn.[10])

Läßt sich kein Vater ohne Sohn, keine Zeugung ohne Geburt denken[11]), dann ist es unmöglich, daß zwischen beiden sich ein Zeitintervall finde[12]); der Sohn ist dem Vater als solchem gleichzeitig, wenn er auch ursächlich später ist als

[1]) de trin. VII, 14; de synod. 20.

[2]) ib. VI, 12; XII, 17; VI, 29: ad naturae suae referret auctorem; V, 37: Habens in se et quod ipse est.

[3]) de trin. XII, 21. Cyrill Al. de trin. dial. 2. (M. 75, 716).

[4]) l. c.

[5]) de trin. III, 22; IV, 15; VII, 31; VIII, 4; XII, 21; in ps. 61, 9; Iren. adv. haer. IV, 6, 3; Athan. or. I, 29; 33; 34; II, 41; III, 6; Phöbad. c. Ar. I, 12.

[6]) de trin. III, 22; X, 6; XII, 21; de synod. 20. Tertull. adv. Prax. 10; Basil. adv. Eunom. V, S. 311; Ambros. de fide, I, 8, 55.

[7]) de trin. VII, 31; VIII, 40; IX, 61.

[8]) ib. VII, 41; XII, 54; Vigil. Taps. (?) de trin. 5. (M. 62, 269); Phöbad. c. Ar. I, 12; Athan. or. I, 29; Cyrill. Al. de trin. dial. 1. (M. 75, 712).

[9]) de trin. XII, 54; Vigil. Taps. c. Ar. dub. II, 28. (M. 62, 215); Vincent. Bellov. specul. histor. I, 2. de trin. person.

[10]) de trin. IV, 10.

[11]) de trin. XII, 21. Duns Scot. 1. dist. 9. q. un.

[12]) de trin. XII, 54: Filius ... a te in naturae tuae unitate genitus; post te ita confitendus, ut tecum; quia aeternae originis suae auctor aeternus es. Nam dum ex te est, secundus a te est; dum vero tuus est, non separandus ab eo es. Novat. de trin. 31; Marius Vict. adv. Ar. I, 4.

der Vater; daher muß, wo ein ewiger Vater ist, auch ein ewiger Sohn sich finden.[1])

Wie keine Zeit, so kann auch nichts anderes zwischen Zeugung und Geburt sich eindrängen (medium[2]), da der Vater für die Zeugung keine Natur sucht[3]), und daher der Sohn vom Vater nicht getrennt werden.[4])

Ist die Zeugung ein naturnotwendiger Akt, dann kann sie keine Schöpfung sein, weil diese nach dem Belieben des Urhebers erfolgt; daher geschieht die Zeugung nicht aus Nichts.[5]) Dagegen muß sie aus der Natur und zwar, weil ein Vater nicht bloß teilweise Vater ist, aus der ganzen Natur des Vaters sich vollziehen[6]), nicht anderswoher[7]); man sucht ja für die Zeugung nicht erst eine Natur.[8]) Hiedurch wird die Natur des Vaters, indem die Zeugung für ihn ein Gewinn ist, in keiner Weise geändert, der Vater erleidet keinen Verlust[9]), der Sohn benimmt (ademit) ihm nichts, vielmehr bleibt der Vater unverändert bestehen (auctor manens[10]).

Zeugt nun der Vater einzig aus seinem Wesen, so ist

---

[1]) de trin. XII, 51: Ut nativitas tantum testetur auctorem, non praeposterum aliquid in se ab auctore significet. Et quidem confessione communi, secunda quidem ab auctore nativitas est, quia ex Deo est; non tamen separabilis ab auctore. Gegen die Arianer und Paul von Samosata gerichtet. cf. de synod. 43. Abälard, theol. christ. I (Martène, thes. V, 1175) faßt, wie man sieht mit Unrecht, das secundus zeitlich auf. — Mar. Victor. adv. Ar. I, 31; III, 4; Athan. de decr. synod. 12; Basil. adv. Eunom. IV, 1; homil. in Christi generat.

[2]) de trin. XII, 21; VIII. 16; Anast. Antioch. de trin. or. I, 7.

[3]) de synod. 59.

[4]) de trin. VIII, 16; XII, 51; 54; de synod. 40 u. o.

[5]) de trin. XII, 16; de synod. 58.

[6]) de trin. III, 4; IX, 61. Athan. or. I, 16; 19; 26; 39; II, 2; 33; III, 9; de decret. Nic. synod. 19 f.

[7]) non aliunde: de trin. III, 4 u. o. Novat. de trin. 31; Tertull. adv. Prax. 4.

[8]) de synod. 59.

[9]) de trin. III, 19; VI, 10; 12; 35; VII, 11; 21; de synod. 28; 27 u. ö. Athan. or. II, 34; Cyrill. Hier. catech. XI, 13; 18.

[10]) de trin. VI, 13; XII, 25 u. ö.

klar, daß Vater und Sohn nicht betrachtet werden können als Teilnehmer, als Erben einer dritten höheren Substanz, in die sie sich teilten[1]), wie Hierakas meinte, der das Verhältnis zwischen Vater und Sohn verglich mit „zwei Lichtern einer einzigen Lampe, so daß die Doppelteilung der Lichter der Substanz des Vaters und Sohnes gleichkäme, die aus dem Fette eines einzigen Gefäßes zum Lichte sich entzündete, gleich als wäre sie eine äußere Substanz, wie die des Öles in der Lampe, welche die Natur beider Lichter in sich schließt, oder als wenn sie wenigstens wie eine Kerze, die mit dem nämlichen Dochte durchzogen ist, an beiden Armen leuchtete, und als wenn eine Materie den Mittelpunkt bildete, die beide Lichter aus sich entwickelt." [2]) Eine solche ex connexione porrectio, series, fluxus wie Hilarius diese emanatistische Darstellung nennt, ist keine Geburt.[3])

Ist der Vater bei der Zeugung unveränderlich, dann kann dieselbe nicht in Manichäischer Weise als Teilung aufgefaßt werden. Der Sohn Gottes ist nicht etwa deshalb Sohn, weil er bei seiner zeitlichen Geburt einen Teil des göttlichen Wesens erhielt (portio; pars; desectio; separatio; discissio[4]).

Produziert endlich der Vater ein Wesen, ohne sich zu ändern, dann ist es nicht möglich, daß der Vater sich selbst abschaffe (abolitio), sein Wesen verliere (deficere) und sich

---

[1]) de trin. IV, 4; de synod. 68; 81; 84. Basil. homil. 24, 4; opp S. Bernard. II, 1339; 1343; 1347.

[2]) de trin. VI, 12.

[3]) de trin. VI, 12; IV, 4; de synod. 22: Neque emanatio est, ut continenti fluxu per corporalem et individuum procursum idem ipse fluxus retentus in origine, ipsum sibi sit serie atque tractu cohaerenti origo quod fluxus.

[4]) de trin. VI, 10; III, 4; V, 37; Tatian. c. Graec. 5; Tertull. adv. Prax. 19; 21. (Über portio bei Tertull. cf. Scheeben, Dogm. I, 803; Huber, Philosophie der Kirchenväter, 115; Hagemann, Die röm. Kirche 183; 186 ff; Hurter opusc. 19, 106); Alex. Alex. de Ar. haer. XII; Athan. or. I, 28; de decret. Nic. syn. 2; 4; 11; Basil. homil. 24, 4; adv. Eunom. II, 16; 22; 23.

selbst zum Sohn erzeuge oder umschaffe (supercreare); diese Meinung des Hierakas ist wahnsinnig (vesanus[1]).

Gibt nun ein Vater dem Sohn das Sein einzig aus sich selbst, nicht aus Nichts, nicht anderswoher aus einem andern Sein; drängt sich kein Wesen ein zwischen den zeugenden Vater und den gezeugten Sohn, dann kann der Vater nur ein Sein, nicht eine nachträgliche Kraft[2]), kann er nur das eigene und zwar sein ganzes Wesen dem Sohne mitteilen. Jeder Vater ist nämlich Vater seines ganzen Seins (universitas), nicht als ob er sein Wesen sich selbst zeugte, sondern weil sein ganzes Wesen (als Vater) in der Zeugung eines Sohnes besteht, dem er dessen ganzes Sein verleiht. Mag auch ein irdischer Vater ein zusammengesetztes Wesen[3]) besitzen, dennoch ist er Vater all dieser Teile. Darum besitzt der Sohn das ganze Wesen dessen, woraus er ist.[4]) Er empfängt all seine Wesenseigentümlichkeiten[5]) und zwar als sein Wesen, nicht als einen nachträglichen accidentellen Zuschuß zu demselben[6]); er empfängt keine neue, fremde, andere Natur[7]), verläßt die Natur des Vaters nicht[8]), sondern hält sie fest[9]), bleibt in ihr[10]), muß die Natur seines Ursprungs haben[11]), der Natur des Vaters gleich sein[12]), verliert nicht dessen Natur[13]), muß

---

[1]) de trin. VI, 13.
[2]) ib. II, 20; VII, 17; Marius Victor. adv. Ar. I, 6.
[3]) cf. S. 24.
[4]) de trin. IX, 61; V, 37: Habens in se et quod ipse est, et ex quo ipse subsistit.
[5]) de trin. IX, 61; 74.
[6]) cf. S. 88.
[7]) de trin. IV, 33; V, 37; VII, 39; de synod. 20: novum; secunda natura; externa; diversus; alienus; differens; aliud. Vasquez, disp. 131, 2.
[8]) de trin. V, 37; VII, 22; in ps. 122, 2.
[9]) ib. VII, 11; 13; 21.
[10]) ib. IX, 24; in Matth. IV, 14.
[11]) de trin. VII, 14.
[12]) ib. IX, 44.
[13]) ib. XI, 11.

das Wesen dessen haben, woraus er ist[1]), hat seinen Bestand in der Natur des Vaters[2]), in der Kraft jener Natur, welche zeugt[3]); die Zeugung bringt keinen Zwiespalt, keine Unähnlichkeit zwischen Vater und Sohn[4]), keine anders geartete Natur hervor[5]); die Natur des Urhebers wird bei der Geburt des Sohnes mitgezeugt[6]); der Vater verliert beim Zeugen nichts und somit nimmt der Sohn das ganze Wesen des Vaters[7]); es ist im Sohne soviel vom Wesen des Vaters als durch die Geburt ausgefüllt werden kann[8]); wären Vater und Sohn verschiedenen Wesens, dann wären sie nicht Vater und Sohn.[9]) Würde der Sohn ein anderes Wesen haben (demutatus; degener), so läge der Fehler nicht auf Seite des Sohnes, der ja nur eine neue Natur hätte, sondern auf Seite des Vaters, der nicht fähig gewesen wäre, das als sein Eigentum zu behaupten, was aus ihm ist.[10])

Diese Wesensgleichheit wird durch die Erfahrung bestätigt; denn stets ist der Erzeugte dem Erzeuger wesensgleich. Dies findet sich selbst bei der Kreuzung verschiedener Tierarten. Denn obschon die Bastarden von der Natur ihrer Eltern verschieden sind, so rührt diese Verschiedenheit doch davon her, daß durch die Zeugung gerade jene Merkmale am Bastarden herbeigeführt werden, welche den Elterntieren gemeinsam sind.[11]) Quod de carne nascitur caro est, et quod

---

[1]) de trin. XII, 8.
[2]) ib. IV, 6.
[3]) ib. XI, 4.
[4]) de synod. 20.
[5]) de trin. VII, 22.
[6]) ib. V, 11. cf. S. 139.
[7]) ib. VII, 41.
[8]) ib. X, 8.
[9]) ib. II, 3; de synod. 20.
[10]) de trin. IX, 36. Aug. c. Maxim. 3, 25. Fulgent. c. Ar. obj. 5. (M. 65, 215).
[11]) de trin. VII, 14; de synod. 20. Basil. adv. Eunom. II, 30; Chrysost. homil. VII, 2; Cyrill. Al. de trin. dial. 2 (M. 75, 768); Vigil. Taps. dial. c. Ar. II, 8 (M. 62, 172f); c. Ar. II, 5 (M. 62, 200); II, 18 (M. 62, 209).

de spiritu nascitur, spiritus est.[1]) Wo keine Wesensgleichheit, da keine Zeugung.[2])

Trotz dieser Wesensgleichheit ist die Personenverschiedenheit festzuhalten, denn der Verursachte kann nicht seine Ursache[3]), der Erzeugte nicht der Erzeuger[4]), der Empfänger des Lebens nicht der Geber desselben sein.[5]) Vater und Sohn sind ja ein anderer (alius atque alius; alter et alter; uterque; duo[6]); wo nur Eine Person sich findet, da gibt es keine Zeugung.[7]) Darum weist Hilarius die Benennung Gottes als Einer Person (unicus; singularis; solitarius[8]) als haeresis unionis[9]) zurück. Vater und Sohn sind (persönliche) verschiedene, vollkommene, d. h. hypostatische Wesen; der Vater ist in seinem Vatersein durch den Sohn, dieser durch den Vater vollkommen.[10]) Vater und Sohn sind res a re, der Sohn ist keine Emanation aus dem Vater (extensio; derivatio; series; tractus; fluxus; protensio; dilatatio; emissio[11]), wie es der Fall ist zwischen Quelle und Bach, Baum und Zweig, Feuer und Wärme; denn bei dieser Annahme hätte man bloß Eine Hypostase[12]), abgesehen davon, daß Gott körperlich

---

[1]) Joh. 3, 6. de trin. VII, 14; Vigil. Taps. c. Ar. II, 3 (M. 62, 199)

[2]) de trin. VII, 14; de synod. 17.

[3]) de trin. XI, 11; XII, 25.

[4]) ib. V, 37; VII, 20; X, 8; de synod. 23.

[5]) de trin. VII, 22; de synd. 14.

[6]) de trin. III, 4; VII, 2 u. 5. Thom. S. 1. q. 31. art. 2. Vasquez de trin. disp. 131, 4, 6; Suarez de trin. III, 13, 6f.

[7]) de synod. 22. ed. maur. II, 102e.

[8]) de trin. IV, 17; de synod. 26 u. oft. Petr. Bles. c. perfid. Jud. 2; Thom. d. 1. q. 31. art. 2; Vasquez de trin. disp. 131, 4; Suarez de trin. III, 13, 6f; IV, 13, 5.

[9]) de synod. 26.

[10]) de trin. VII, 11; IX, 61. Tertull. adv. Prax. 8.

[11]) de trin. I, 16; III, 17; V, 37; VI, 17; 35; IX, 37; de synod. 22. Athan. or. IV, 13; 15; Basil. ep. 52, 3; Alb. M. 1. dist. 18. art. 4. Bonav. ib. dub. 4. u. Anmkg. der ed. Quarach. Rich. a Med. 1. dist. 18. c. lit. Die Sententiarier ließen in ihren Erklärungen den Emanatismus unbeachtet und treffen daher den Sinn des Hilarius nicht, ausgenommen Thom. 1. dist. 18. expos. t.

[12]) de trin. IX, 37; cf. dagegen Tertull. adv. Prax. 8.

gedacht werden müßte.[1]) Ebensowenig aber ist es gestattet, Vater und Sohn nicht als res, sondern nur als Namen ein und derselben Natur aufzufassen. Daher ist der sabellianische Irrtum zu verwerfen, welcher Gott als einpersönlich betrachtet und von Gott nur insofern die Namen Vater und Sohn prädizieren will, als er der göttlichen Natur nach Vater, der menschlichen Natur nach Sohn heißen soll. Es besteht hier eine Namenvereinigung (unio) in Bezug auf Eine Person, die, wie Hilarius sich ausdrückt, „in der Jungfrau (Maria) geteilt wird" (dem Namen nach): eundem (Gott) divisit (Sabellius) in Virgine.[2]) Diese Teilung verwirft Hilarius: Non enim aut pars est Filius Patris, ut unus dici possit et natus

---

[1]) de synod. 44. Hilarius ist also ein Gegner dieser Vergleiche, die nebst andern bei verschiedenen Vätern sich so häufig finden, z. B. Tatian or. 5; Athenag. leg. 24; Just. M. dial. 128 u. ö.; Orig. in Jo. tom. 20, 18; Hippol. c. Noet. 10; Athan. or. IV, 2; 10; de synod. 42 u. ö.; Ambros. c. Ar. 5; Cyrill. Hier. catech. XI, 20; Anselm. de fide trin. 8 u. s. w.

[2]) de trin. VI, 11. Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi, 2. Abtlg. 749 bemerkt zu dieser Stelle: „Der Sinn wird sein: Es wäre nichts gegen eine Unterscheidung, oder weniger gegen die Teilung der Monas einzuwenden, wenn sie der Geburt Christi schon voranginge, und das Prinzip von dieser wäre; aber vielmehr teilen sie Gott in der Jungfrau; d. h. die Geburt und Menschheit Christi sei Prinzip einer Teilung in Gott und seit der Menschwerdung stehe die Person des Sohnes der des Vaters gegenüber." — Genau das Gegenteil lehrt Hilarius nicht bloß stets, sondern auch an der zitierten Stelle VI, 11: unionem detestantes, unitatem divinitatis tenemus; scilicet, ut Deus ex Deo unum sint in genere naturae. — Zur weiteren Beweisstelle für die Lehre des Sabellius: ut in assumpto homine se filium Dei nuncupet, in natura vero patrem; de trin. VII, 39 bemerkt Dorner, l. c. 710: Diese Stelle „könnte darauf deuten, daß Sabellius wie den Gott in der Menschwerdung Sohn, so den Gott in der Natur Vater genannt habe. Aber in natura kann auch heißen: der Natur nach; denn diese Notiz steht zu isoliert, und ist zu wenig durch griechische Väter beglaubigt, als daß auf sie zu bauen wäre." Tatsächlich kann in natura hier nichts anders bedeuten, als der Natur nach. Denn stets lehrt Hilarius, die Sabellianer behaupteten, Gott sei Vater und Sohn nur dem Namen, Gott dagegen der Natur nach. cf. de trin. III, 4.

et generans.[1]) Vater und Sohn sind keine uns unbekannten Begriffe, und daher müssen wir beide nach der einem jeden von ihnen zukommenden eigentümlichen Bedeutung nehmen, und den Vater schlechthin als Vater, den Sohn schlechthin als Sohn auffassen.[2])

Sonach müssen wir uns das Verhältnis zwischen Vater und Sohn ob ihrer Wesensgleichheit so denken, daß die Natur des Vaters, ohne daß dieser seine Natur verliert, in den Sohn hinübergeht (sequitur[3]); im Vater ist der Sohn dem Ursprung, im Sohne ist die Natur des Vaters der Gabe nach. Die Wesensgleichheit ist also ein Ineinandersein der Personen vermöge der Gleichheit ihres Wesens[4]); es bleibt das, was aus dem Vater ist, dennoch das Wesenseigentum (suum) desselben.[5])

Es stellt sich somit die Zeugung dar als die Hervorbringung (prolatio[6]) eines Wesens aus einem andern als Besitz des Daseins aus einem Seienden[7]); als die Substantivierung (substitutio) einer Natur aus einer andern[8]); als Naturhervorbringung (progenies[9]); nativitas genuina) einer Person aus einer anderen[10]); als Hervorbringung eines substanziellen, nicht accidentellen Wesens aus einem gleichen Wesen[11]); als die Entstehung eines wirklichen (naturalis im Gegensatz zu

---

[1]) de synod. 22.
[2]) de trin. VII, 39; II, 4; 5.
[3]) ib. VII, 28; IV, 37. Athan. or. I, 26.
[4]) ib. VII, 28.
[5]) ib. IX, 36; in ps. 122, 3.
[6]) de trin. VI, 9; in Matth. 31, 3. Prolatio (προβολή) ist hier nicht emanatistisch aufzufassen, sondern als Hervorbringung eines Wesens im allgemeinen. Petav. de trin. V, 8, 9; Tertull. adv. Prax. 6; 8, Novat. de trin. 17; 23; 31; Kuhn, Dogm. II, 184; Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athan. 28.
[7]) de trin. XII, 25.
[8]) ib. VII, 17; XI, 12; ed. maur. II, 382i.
[9]) cf. bezüglich genus S. 14f.
[10]) de trin. VII, 17; IX, 36; 37; 53; de synod. 20.
[11]) de trin. IX, 37; Athan. or. II, 3.

adoptiert) Sohnes aus einem wirklichen Vater[1]); als ein vollendeter (perfectus im Gegensatz zu accidentell) Hervorgang einer gleichgeschlechtlichen (genuina) Natur aus ihrem gesetzmäßigen (legitima, naturnotwendig) Ursprung[2]); als die Entnahme einer Natur durch Zeugung aus einer zeugenden Natur[3]), kurz als eine Wesensbildung (imago genuina[4]).

Diese allgemeinen Grundsätze bezüglich der Zeugung vorausgesetzt, unterscheidet Hilarius eine zweifache Art der Zeugung, eine göttliche und eine irdische, d. h. eine solche, bei der das Zeugungsprinzip ein einfaches und eine andere, bei der es ein zusammengesetztes Wesen ist.

Bei der letzteren Zeugung ist das Zeugungsprinzip, weil aus Sein und Nichtsein zusammengesetzt, nicht substantielles Leben, folglich ist auch der Gezeugte nicht Leben, sondern wird erst belebt, hat einen Anfang des Lebens und ist auch nach der Zeugung nicht substantielles Leben, da nicht Alles Leben ist, was der Gezeugte hat.[5]) Die irdische Zeugung ist somit eine Hinüberführung (derivatio[6]) ins Leben. Daher ist auch ein eigener Akt, Empfängnis, Geburt u. s. w. notwendig, wodurch der Beginn des Lebens für den Gezeugten herbeigeführt wird, und da dieser Akt vermittels körperlicher Elemente geschieht, so erfolgt er nach den Gesetzen der Natur zwangsmäßig und daher unter Leiden.[7]) Auch ist es unmöglich, daß bei geschaffenen Wesen die Wesenseinheit als absolute Einheit (unitas) aufgefaßt werde, d. h. so, daß Vater und Sohn nicht bloß Eine Natur haben, sondern daß beide auch der Person nach beisammen seien, ohne ihr persönliches Sein (status) einzubüßen; geschaffene Wesen können eben nicht zugleich dasselbe Wesen umfassen und von ihm umfaßt

---

[1]) de trin. IX, 37.
[2]) de synod. 17.
[3]) l. c.
[4]) de trin. IX, 31. de synod. 15. Mar. Victor. adv. Ar. I, 19.
[5]) de trin. VII, 28; VIII, 53.
[6]) ib. VII, 28.
[7]) de trin. VI, 9; VIII, 53; de synod. 59. Athan. or. I, 28.

werden. Sie sind der Natur nach ineinander, aber nicht auch der Person nach.[1]) Endlich kann es bei den Geschöpfen keine ewige Zeugung geben, da nicht bloß die Gezeugten, sondern auch die Zeugungsprinzipien einen Anfang des Seins haben.[2])

Ist das Zeugungsprinzip dagegen ein einfaches Wesen, ist es, wie Gott, substanzielles Sein und Leben, dann benötigt es bei seinem immanenten Tun, bei der Zeugung, keines eigenen Aktes. Darum heißt es auch, das Verbum war von Anfang, nicht aber, es wurde gezeugt[3]); der Sohn braucht nicht erst belebt zu werden.[4]) Weil einfach und unkörperlich, müssen nicht, wie bei den körperlichen Zeugungen, die Wesenselemente des Vaters erst in den Sohn hinübergeführt werden — die göttliche Generation ist keine derivatio[5]) —, sondern der Sohn existiert ob der Allkraft (omnipotentia[6]; virtus[7]) des väterlichen Lebens; dieses Leben ist das Leben des Sohnes.[8]) Weil keine körperlichen Elemente in den Sohn hinübergeleitet werden müssen, so ist die göttliche Zeugung keinem blinden Naturzwang unterworfen und erfolgt deshalb ohne Leiden — es findet ja keinerlei Änderung statt.[9]) Gott, dieses einfache, geistige Wesen, ist als absolutes Seinsprinzip Schöpfer und Herr der Natur, und damit erhaben über jeglichen Naturzwang.[10]) Wenn es von Gott auch heißt, ex

---

[1]) de trin. VII, 28; VIII, 53; III, 1; 23; IV, 6.

[2]) ib. VIII, 53; XII, 16.

[3]) de synod. 24; Athan. or. II, 53; Marius Vict. de gener. div. Verb. 17; Thom. 1. q. 42. art. 2. ad. 4.

[4]) de trin. VIII, 53; VII, 27; XII, 8. Mar. Victor. adv. Ar. I, 6.

[5]) de trin. II, 22; VII, 28; V, 37. Bonav. 1. dist. 9. dub. 10. Tertull. adv. Prax. 8 dagegen nennt die göttliche Zeugung derivatio.

[6]) de trin. VI, 19; XII, 52; 53. cf. S. 62. Heinrich, dogm. Theol. IV, 509f.

[7]) de trin. VI, 19; VII, 28; 41; III, 3; V, 37: Per naturae virtutem in eo Deus est.

[8]) de trin. VII, 27; VIII, 53; III, 4; de synod. 14; 16; in ps. 91, 8 u. ö.

[9]) de trin. II, 8; III, 3; VIII, 53; de synod. 59 u. ö.

[10]) de synod. 33; 59; de trin. XII, 8; Athan. or. I, 28; Vigil. Taps. c. Ar. II, 6 (M. 62, 201).

utero ante luciferum genui te, so liegt darin, wie schon bemerkt[1]), nicht die Geschöpflichkeit, sondern nur die Wahrheit der Zeugung ausgedrückt.

Weil Gott absoluter Geist, daher wie wesenhafte Kraft, so auch substantielles Wissen, Wollen, Lieben ist, so geschieht sein Zeugen, wie kraft der Omnipotenz, so auch kraft dieses Wissens, Wollens, Liebens. Ist ja der Sohn das hypostatische Wissen, Wollen, Lieben der gleichen essentiellen Eigenschaften des Vaters; er ist durch das Sprechen und Denken des Vaters.[2]) Hilarius will damit offenbar den Sohn nicht aut Eine Stufe mit den Geschöpfen stellen, wenngleich er die Omnipotenz und den Willen (Liebe[3]) des Vaters als Formalprinzip des Sohnes angibt. Betont er ja ausdrücklich, daß der Sohn nicht wie die Geschöpfe, aus Nichts sei; daß er nicht, wie diese, einen Anfang des Seins habe; nicht vom Nichtleben zum Leben fortgeschritten; nicht wie diese im Sein und

---

[1]) cf. S. 122.

[2]) de trin. III, 3; 4; IV, 6; VI, 21; VII, 19; 28; XII, 8; de synod. 39; in ps. 91, 6; in Matth. 16, 4. cf. S. 64f. ed. maur. II, 51c; Hurter, opusc. ser. alt. IV, 76. — Justin M. dial. 128; Tatian. or. 5; 9. Orig. de princ. I, 2, 6 (dazu Anmkg. ed. maur. f.); Hippolyt. c. Noet. 16. Basil. homil. adv. Eunom. IV, 1; Cyrill. Hier. catech. VII, 5; XI, 7. Cyrill. Al. thes. assert. 7 (M. 75, 84ff.); de trin. dial. 2 (M. 75, 776); Gregor. Naz. or. XXIII, 9; XXV, 27; XXIX, 4; 6; Novat. de trin. 31; Vigil. Taps. c. Ar. II, 25 (M. 62, 213); Mar. Victorin. adv. Ar. 31; 32; Harduin, Conc. III, 104; Alb. M. 1. dist. 6. art. 3; Thom. 1. dist. 6. q. 1. art. 2. S. 1. q. 41. art. 2. in corp. u. ad. 1; Cajetan. in h. l.; Thom. quaest. disp. de pot. q. 2. art. 3; q. 10. art. 5; Bonav. 1. dist. 6. q. 1. u. 2. concl. u. dub. 5; 1. dist. 9; dub. 8. de myst. trin. q. 7. art. 2. concl. u. 1; Duns Scot. 1. dist. q. un; Biel. 1. dist. 6. q. 1; Durand. 1. dist. 6. q. 1; Estius 1. dist. 6 § 2; Vincent. Bellov. specul. histor. I, 2. de trin. person; Petav. de trin. VI, 8, 4ff.; Vasquez, de trin. disp. 160; 3; 4; 164, 3; Suarez, de trin. VI, 3; Baltzer, l. c. 20; Kuhn, Dogm. II, 467f; Hagemann, Die röm. Kirche, 194; Scheeben, Myst. 33; 101; Dogm. II, 861; Heinrich, Dogm. Theol. IV, 525f; Kleutgen, Theol. der Vorz. 299; Franzelin, de Deo trin. 169ff.; Schwane, Dogmengesch. II, 88ff.

[3]) de trin. IX, 61: Nescit autem Deus aliud aliquando quam dilectio esse, neque aliud quam pater esse. Et qui diligit, non invidet, et qui pater est, non etiam non pater totus est.

Dasein von Gottes Befehl, Bestimmung, Belieben und von seiner bloßen Kraft abhängig sei. Lehrt er ja, und darin liegt ihm der wesentliche Unterschied zwischen Zeugen und Schaffen, daß die Produktion des Sohnes aus der Natur des Vaters und darum notwendig erfolge und daß der Sohn im Gegensatz zu den Geschöpfen dem Vater wesensgleich sein müsse.[1]) Allein zunächst will er den Arianern gegenüber, welche bei Festhaltung an der katholischen Lehre die Zeugung des Sohnes als einen blindem Zwang unterworfenen Akt auszugeben suchten, der auch gegen den Willen des Vaters erfolgen mußte, betonen, Gott sei frei von solchem Zwange[2]); dann will er auch positiv lehren, einmal daß Gott, weil absolut mächtiges Wesen, imstande sei, sein Tun zu substanziieren, d. h. einen wesensgleichen Sohn hervorzubringen[3]), weil ein freies, geistiges Wesen ohne Zwang und mit Wissen und Willen den Sohn zu produzieren vermöge; daß ferner, wenn die Zeugung nur aus dem Wesen, nicht aber auch aus dem Willensentschlusse des Vaters erfolge, die Natur des Sohnes nicht vollkommen sei; ja daß eben dieses Wissen und Wollen das Werden des Sohnes sei, so daß dieser sein eigenes Werden wisse und wolle.[4]) Naturnotwendig aber sei dieses Zeugen, weil auch der geistigfreie Vater im Sohne sein natürliches Correlat habe, dessen geistigfreies Sein und Dasein nicht vom Belieben des Vaters abhänge, sondern ebenso notwendig sei, wie der Vater selbst.[5]) Mit anderen Worten: Gott als vollkommener Geist muß substantiell denken; als Geist muß er denken; als freier Geist muß er mit Wissen und Willen denken. Der Sohn geht aus der Natur,

---

[1]) de trin. II, 8; III, 22; VI, 13; 18; VIII, 53; de synod. 17; 20; 58. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius 58.

[2]) de synod. 59; Petav. de trin. VI, 8, 3.

[3]) de trin. XII, 8; cf. S. 69.

[4]) de trin. II, 20; de synod. 37; Kleutgen, Theol. der Vorz. I, 299.

[5]) de trin. VII, 31; VIII, 41; de synod. 58; cf. S. 126.

die in Gott mit Freiheit identisch ist[1]), hervor. Hilarius denkt daher als Zeugungsprinzip zuerst die Natur, dann die freie Natur, d. h. den Willen als voluntas concomitans der Zeugung.

Weil der Sohn nicht erst belebt werden muß, so hat er den Vorteil (profectum[2]) zu leben und ist zugleich wesenhaftes Leben. Dieses wesenhafte Leben aber ist, weil der Sohn aus dem Vater, nicht aber aus Nichts und, weil vor dem Sohne nichts existierte, auch nicht anderswoher stammt[3]), nicht ein neues, andersgeartetes (degener[4]), sondern das wesenhafte Leben des Vaters: ego vivo per Patrem; et Filio dedit vitam habere in semetipso. Daher ist der Sohn wesenhaftes Sein: in principio erat; apud Deum erat; erat lumen verum; in sinu Patris est; supra omnia Deus est[5]); er ist wesenhafter Geist: Quod de spiritu, spiritus est[6]); weil er diesen Geist hat, besitzt er alle dessen Wesenseigentümlichkeiten; denn da dieser Geist einfach ist, würden ihm bei Ermangelung Einer Eigenschaft alle fehlen[7]); er hat darum das Wissen, Wollen, die Kraft, Providenz, Ewigkeit des Vaters: Omnia quae Patris sunt, mea sunt[8]); er ist einzig (unus), wie der Vater[9]); Gott, wie der Vater[10]), und weil zwischen Leben und Leben, Sein und Sein, Immersein und Immersein, Geist und Geist, Kraft und Kraft, Eins und Eins, Gott und Gott, vollkommen und vollkommen kein Unterschied sein kann[11]), so sind Vater und

---

1) cf. S. 59f.

2) de trin. VII, 27; VIII, 41; de synod. 17; de trin. IX, 37: generatio, quae substantiam provehebat.

3) de trin. III, 4; 22; V, 37; VI, 16; de synod. 37.

4) de trin. IX, 36.

5) ib. XII, 24; VI, 12; V, 37.

6) ib. VII, 14; XII, 8.

7) de trin. III, 17; IX, 61; Ruiz, de trin. disp. 14. sect. 2. n. 20.

8) ib. IX, 31.

9) de synod. 33; Tertull. adv. Prax. 4.

10) l. c. de trin. V, 37.

11) de synod. 33; de trin. II, 11; V, 11; IX, 52; 69; XII, 24f. Basil. de Sp. S. 24, 2.

Sohn in ihrem ewigen Wesen ohne jegliche Änderung[1]) vollkommen identisch: Et mea omnia tua sunt, et tua mea. Quaecumque habet Pater, dedit Filio, kurz die Fülle der Gottheit ist im Sohne; und da dieses Wesen absolut einfach, unum, ist, so sind Vater und Sohn Eins: Ego et Pater unum sumus. Durch diese Einheit wird die Gleichheit zwischen Vater und Sohn sicher nicht negiert, sondern unser Glaube erhöht.[2]) Gott gibt also dem Sohne sein ganzes Wesen, und so kommt in diesem Gebilde Gottes dessen ganzes Wesen: sein Ewigsein und seine Unendlichkeit (sein Alleinsein) zum Ausdruck. Der Sohn ist das lebendige Spiegelbild (speculum[3]) des Vaters: species in imagine[4]); er ist gezeugter, nicht geschaffener, natürlicher, nicht nomineller Gott.[5])

---

[1]) de synod. 33; de trin. V, 37; Athan. or. I, 35; 36; 39.

[2]) c. Const. 18.

[3]) de trin. IX, 69; VII, 37; X, 6; XI, 5; Orig. de princ. I, 2, 12.

[4]) de trin. II, 1; Ruiz, de trin. disp. 82; sect, 3; Mar. Victor. adv. Ar. I, 19; cf. S. 16. Petav. de trin. II, 11, 5.

[5]) Coloss. 1, 15. de trin. XI, 5: Deum viventis Dei vivam imaginem, et beatae naturae plenissimam formam, et innascibilis substantiae unigenitam nativitatem: quae nisi perfectam paternae beatitudinis habet gloriam, et absolutam naturae totius refert speciem, non est in imaginis veritate. Si autem innascibilis Dei unigenitus Deus imago est, perfectae atque absolutae in eo naturae veritas inest, per quam efficitur esse eum imaginem veritatis. Potens est Pater: sed si infirmus est Filius, imago jam non est potentis. Bonus est Pater: sed si in diversi generis divinitate Filius est, boni imaginem mali natura non reddit. Incorporeus Pater est: si Filius secundum Spiritum circumscriptus est corpore, jam incorporei non est forma corporeus. Ineffabilis Pater est: si Filium sermo complectitur, extra imaginem est inenarrabilis natura narrabilis. Verus Deus est Pater: si Filius in Dei falsitate est, jam non est veri imago qui falsus est. Non ex parte imaginem, neque ex portione formam eum Dei apostolus praedicat: sed imaginem esse eum Dei invisibilis et formam esse eum Dei loquitur. Non potest expressius in filio Dei divinitatis natura ab apostolo praedicari, quam ad id, quod invisibile Dei est, invisibilis Dei imago sit Christus: qui utique in substantia conspicabili imaginem naturae invisibilis non referret. Fulg. Rusp. de trin. 4 (M. 65, 501) zitiert diese Stelle zum Teil. cf. Hil. de trin. X, 6; de synod. 13; 15; 25; Ambros. de fide I, 7, 48; Petav. de trin. 2, 11, 3.

Der Personenunterschied bleibt bei dieser Wesenseinheit selbstverständlich gewahrt, da der Sohn nicht Vater, der Geber des Seins nicht der Empfänger und Nießer desselben, der Gezeugte nicht der Ungezeugte sein kann.[1]) Das Leben und Sein dagegen ändert sich hiedurch nicht, da es dasselbe ist, das der Vater hat und dem Sohn zum Haben gibt.[2]) Infolge der Zeugung ist Gott Vater und daher Vater des Gottes Sohn; in die göttliche Natur aber trägt die Zeugung keinen Nachteil.[3])

Infolge dieser Personenverschiedenheit muß die Einheit der Personen als ein Ineinandersein aufgefaßt werden; es geht, verliehen vom Vater, dessen Wesen in den Sohn hinüber (sequitur[4]), und so sind sie gegenseitig ineinander, sie haben Ein Leben, ein gegenseitiges, d. h. gleiches Wissen[5]): Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius[6]); ein gegenseitiges Wollen und Lieben, denn: Non veni voluntatem meam facere, sed ejus, qui me misit[7]), während dann der Sohn hinwiederum diejenigen, die der Vater auferweckt, nach seinem Willen auferweckt[8]); sie sind beiderseits Eines Sinnes: Ponam super sedem meam — sedebunt super sedem tuam[9]); sie haben ein gegenseitiges Tun: der Vater führt die Menschen zum Sohne, der Sohn zum Vater[10]); ein gegenseitiges Erkennen und Lieben: der Sohn braucht nur zu sehen, was der Vater tut, der Vater dem

---

[1]) de synod. 14; de trin. VII, 39; X, 8; XI, 11.

[2]) de synod. 16; 27.

[3]) de trin. XI, 11 (non disproficit).

[4]) de trin. V, 37; VII, 28; Bonav. 1. dist. 5. dub. 7.

[5]) Dorner, Entwicklungsgesch. etc. 2. Abtlg. 900f. will hieraus folgern, Hilarius entwickle die Trinitätslehre aus dem göttlichen Selbstbewusstsein.

[6]) Matth. 11, 27; de trin. II, 6; 8; 11; VII, 26; in ps. 134, 7; in Matth. 11, 12.

[7]) in ps. 91, 6.

[8]) de trin. VII, 19.

[9]) in ps. 131, 22.

[10]) Joh. 6, 44; 14, 6; de trin. XI, 33.

Sohn nur zu zeigen, was geschehen soll, und der Sohn, als solcher pietätsvoll, führt in Liebe den liebevollen Willen des Vaters aus.[1]) Im Gehorchen und Mithelfen und Dienen des Sohnes liegt keine erzwungene Subordination, sondern für unsere Erkenntnis das Wesens- (Zeugungs-) und Liebesverhältnis des Sohnes zum Vater ausgedrückt, gerade so wie im Geben der Natur vonseite des Vaters nicht ein Neides-, sondern ebenfalls ein Liebesverhältnis zum Sohn enthalten ist[2]); sie haben ein gegenseitiges Ergötzen; denn der die Schöpfung gut ausführende Sohn freut sich wegen der Freude, die der Vater wegen der gut ausgeführten Schöpfung empfindet.[3])

Diese Perichoresis läßt sich mit einem Lichte vergleichen, das von einem andern Lichte genommen ist. Alles Materielle hinweggedacht findet sich auch hier keine Trennung, sondern bleibt alles, was in dem einen Licht sich wesentlich findet, auch in dem andern.[4])

Aus dieser absoluten Identität des Wesens zwischen Vater und Sohn ergibt sich auch, daß Hilarius es nur im uneigentlichen Sinne versteht, wenn er so häufig die Natur des Sohnes gezeugt nennt: der gezeugte Sohn hat durch Zeugung das, was im Vater ungezeugt ist.[5])

Betrachtet man nun Vater und Sohn in ihrem Verhältnisse zu einander, so zeigt sich keinerlei Wesensunterschied, sondern nur eine Differenz der Personenbezeich-

---

[1]) in ps. 91, 6; de synod. 51; de trin. III, 3; 14; VII, 17; 19; Mar. Victor. adv. Ar. I, 52; Gregor de Val. de trin. I, 15.

[2]) de trin. VII, 19; IX, 61; in ps. 91, 6; de synod. 51; 64; Ephraem. Syr. de fide I, 34.

[3]) de trin. IV, 20; in ps. 91, 8.

[4]) de trin. VII, 29f; VI, 12; Petav. de trin, V, 8, 11: Quae non sic intelligenda sunt, tamquam in ignis ac luminis accensione eadem utrobique sit numero natura. Mar. Victor. adv. Ar. II, 11.

Gegen den Lichtvergleich Damasc. de fide orthod. I, 8. Schwane, Dogmengesch. I, 102.

[5]) de trin. III, 3; IV, 10; V, 11; de synod. 64 u. ö. Lomb. l. dist. 5, 1; Alex. Al. S. 1. q. 41. m. 3. art. 1. u. die Sententiarier in h. l. Ruiz, disp. 80. sect. 6. n. 3; 8; sect. 7, n. 1; 2; 5.

nung: Significationem interesse, non interesse naturam[1]), wir unterscheiden Vater und Sohn, den Gezeugten und dessen Urheber, den Eingebornen und Schöpfer und dessen Vater, den Ungezeugten[2]); und zwar ist bloß der Vater ungezeugt, ohne Anfang, ist bloß Vater und ist in dieser Seinsweise einzig (unus[3]); der Sohn ist durch eine Ursache[4]), durch einen Ursprung (origo[5]), ist Sohn, und, da Vater und Sohn korrelat sind, so daß das Wesen des Einen ohne den andern sich nicht denken läßt, so muß, da der Vater in seinem Ungezeugtsein einzig ist, auch der Sohn in seinem Sohn- und Gezeugtsein einzig (unus) sein, er ist unigenitus; aus Einem kann eben nur Einer stammen. So gibt es in Gott nicht zwei Väter und nicht zwei Söhne, zwei Ungezeugte und zwei Eingeborne, sondern Einen Vater und Einen Sohn.[6])

Gerade durch dieses gegenseitige Einzigsein der Personen wird die Einheit des Wesens, nicht etwa dessen Differenz bewirkt. Denn weil das Einzigsein der einen Person durch das Einzigsein der anderen bedingt ist, so konstituieren beide Personen Ein Sein, nicht ein zweites (secunda natura[7]); der

---

[1]) de synod. 64; de trin. VI, 9.

[2]) de trin. XII, 51; de synod. 47; 64.

[3]) Lomb. 1. dist. 24; Bonav. 1. dist. 24. art. 1. q. 1. concl.; q. 2. concl. ed. Quar. Schol. p. 422.

[4]) de trin. XII, 16; 51 u. o.

[5]) de trin. IV, 33; III, 11: Hic enim et verus et proprius est filius, origine, non adoptione; veritate, non nuncupatione; nativitate, non creatione. Zu dieser Stelle bemerkt sehr gut Bonav. 1. dist. 26. dub. 7: Contra Photinum dicit origine, non adoptione; quia Photinus dicebat, Christum esse filium Dei adoptivum. Contra Sabellium dicit veritate, non nuncupatione; quia ipse dicebat, quod idem ipse primo nuncupabatur pater, postea filius. Contra Arium dicit nativitate, non creatione, quia Arius dicebat, Filium Dei esse creaturam. Alb. M. 1. dist. 28. art. 7; Thom. 1. dist. 26. expos. text.

[6]) de trin. II, 11; III, 4; IV, 33; VII, 31; XI, 1; de synod. 64; in ps. 122, 7; 134, 8. Bonav. 1. dist. 5. dub. 6. Wegen dieser Einzigkeit nennt Hilarius die göttlichen Personen fast immer unus, sehr selten persona. — Novat. de trin. 31.

[7]) de trin. IV, 33; V, 37: non refertur ad aliud, quod in unum subsistit ex uno; VII, 31: unum uterque sunt — uterque non unus. Hurter, l. c. 284.

Sohn gehört zum Einen Wesen des Vaters, ist sein Eigentum, ist nicht etwas außerhalb dieses Einen Wesens Existierendes, ihm Fremdes.[1])

Da nun der Vater der Eine Gott ist, so ist in diesem Einen Gott auch der Sohn, im wahren Gott auch die wahre gezeugte (nativae divinitatis[2]) = naturgewordene) Gottheit eingeschlossen[3]), und so gibt es, wie keine zwei Väter und keine zwei Söhne, so auch keine zwei Götter[4]), keine Zahl von Göttern[5]); wie im Einen Namen (Gott-Herr) so auch in der Natur Gottes keine Verschiedenheit.[6]) Daher läßt sich, wenn man den Sohn ebenfalls Gott nennt, nicht in Arianischer Weise zwischen einem wahren und falschen, vornehmen und degenerierten, diesem und jenem Gott reden, da im Sohne kein neues vom Vater verschiedenes Wesen sich findet.[7])

---

[1]) de trin. VII, 26; IV, 15; IX, 36; X, 6; XI, 4. Alex. Al. S. 1. q. 65. m. 1; Duns Scotus, 1. dist. 2. q. 7.

[2]) de trin. I, 24.

[3]) de trin. IV, 40: Deus in Deo, quia ex Deo Deus est.

[4]) ib. VII, 31 u. o.

[5]) de synod. 36; 41; Basil. epist. 8, 2.

[6]) de trin. I, 38; in ps. 122, 7: Nusquam enim genere plurali, nec Deos nec Dominos sermo propheticus nuncupavit; sed unumquemque suo ordine. Genesis namque ait: Et pluit sulphur et ignem Dominus a Domino; et Propheta: Unxit te, Deus, Deus tuus; et: Dixit Dominus Domino meo; et Evangelista: Et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum; et Apostolus: Unus Deus, ex quo omnia; et unus Dominus Jesus, per quem omnia; et rursum: Ex quibus Christus, qui est super omnia Deus. Hoc ergo propter Dominum dictum est, ut intelligeremus per id, quod unus innascibilis Deus est, non adimi unigenito Deo posse quod Deus est. Deus enim unus uterque est, non quod unus divisus in duos sit, aut uterque ipse sit (gegen die Sabellianer), ut nuncupatio sola fecerit patrem et filium, non natura gignendi: sed idcirco Deus unus, quia neque duo innascibiles, neque unigeniti duo, sed unus ex uno, et ambo unum, non dissimili scilicet aut differente a se substantia divinitatis in utroque. — Kuhn, Dogm. II, 443f.

[7]) de trin. IV, 33; 42; V, 39; VII, 31; X, 6; in ps. 122, 7. Aug. de trin. VII, 6, 12; Novat. de trin. 31; Faustin. de trin. I, 11; Vigil. Taps. dial. c. Ar. II, 4 (M. 62, 169); Ruiz, de trin. disp. 22. sect. 6. n. 12—15; Petav. de trin. V, 9, 2ff.

Wäre der Sohn ebenfalls ungezeugt, dann gäbe es zwei gleichwertige, unabhängige göttliche Wesen, und damit hätte Gott, weil ihm ein Genosse entstünde, das Privilegium, der Eine Gott zu sein, eingebüßt.[1]) Durch die ewige Zeugung aber wird wie die Sabellianische Einpersönlichkeit des Vaters und die Zeitlichkeit des Sohnes[2]), so auch die Differenzierung des göttlichen Wesens im Arianischen Sinne vermieden.[3]) Et inter haec, unum neque negando neque confitendo, fidei conservata perfectio est, dum et quod unum sunt refertur ad utrumque et uterque non unus est.[4])

Daher berichtet der Apostel Johannes, daß die Juden sich ärgerten, als Christus Gott seinen Vater nannte und sich dadurch Gott gleich machte. Denn bei Gleichheit schlechthin läßt sich kein Unterschied, also auch kein solcher der Natur denken, aber auch keine Einpersönlichkeit annehmen.[5]) Und Christus selbst nennt sich Gott, und zwar nicht bloß einen nominellen, wie ja das Gesetz auch menschliche Adoptivsöhne Götter nennt; er sei von Gott speziell geheiligt (Röm. 1, 2f.), und maße sich den Titel Gott nicht etwa an, sondern beweise seine Einheit mit Gott durch Werke, und zwar durch Werke des Vaters, nicht etwa durch seine Werke, damit er nicht infolge der Großartigkeit der Werke zwar für Gott, aber für einen vom Vater unabhängigen und fremden Gott gehalten werde.[6]) (Letzterer Gedanke hat offenbar die Lehre des Paulus Samos. im Auge).

---

[1]) de trin. VII, 26; IV, 15; de synod. 60. Novat. de trin. 31; Iren. adv. haer. I, 1, 2; Athan. or. IV, 3; Basil. homil. 24, 4. Bonav. 1. dist. 31. pars. 2. dub. 6; Thom. S. 1. q. 33. art. 4. ad 4. u. Cajet. in h. l.; Thom. quaestt. disp. q. 9. art. 9. in corp. q. 10. art. 5. in corp. Vasquez, disp. 140, 2; Suarez, de trin. I, 4.

[2]) de synod. 43; 50.

[3]) de trin. VII, 31; de synod. 42; de trin. X, 6; Petr. Bles. c. perfid. Jud. 2.

[4]) de trin. VII, 2.

[5]) ib. VII, 15. Ambros. de fide II, 8, 68.

[6]) Joh. 10, 34—38; de trin. VII, 26, 17; Basil. de Spir. S. III, 17; VIII, 19; Bellarm. de Christo, I, 10.

So stellt sich Gottes Tun tatsächlich als ein Zeugen dar: Der Terminus desselben ist ein die ganze Fülle der Gottheit enthaltendes Gebilde, eine konsubstantielle Person, daher Sohn, natus, und zwar weil erstes Gebilde: primogenitus.[1]) Daher kann der Sohn mit Recht sagen: Filius Dei sum.[2])

Sechstes Kapitel.

Einwendungen gegen die Zeugung des Sohnes aus der hl. Schrift.

1. Der Sohn ist nicht adoptierter, sondern wahrer Sohn.

Der Sohn ist also gezeugt und daher eine vom Vater verschiedene, diesem konsubstantielle, göttliche Person.

Hiegegen wenden, gestützt auf Schrifttexte, die Arianer ein, der Sohn sei Adoptivsohn und ein Geschöpf; die Sabellianer, Gott sei einpersönlich, sei identisch mit dem Vater oder sei nur der Kraft nach dem Vater gleich. Gegen diese Einwürfe wendet sich Hilarius in trefflicher Weise, indem er gegen die Arianer die wahre Sohnschaft, die Göttlichkeit und die Nichtgeschöpflichkeit des Sohnes, und, weil es sich um den konsubstantiellen Sohn handelt, damit gegen die sabellianischen Richtungen dessen Verschiedenheit vom Vater und dessen nicht bloß accidentelle Gleichheit mit demselben beweist.

Daß der Sohn wahrer Sohn ist, bezeugen die Worte Vater und Sohn. Denn ist der Vater wahrer Vater, dann auch der Sohn wahrer Sohn. Wird der Sohn mit diesem

---

[1]) de trin. VI, 9; VIII, 52; cf. S. 114.
[2]) Joh. 10, 36; de trin. VII, 26; 27.

Namen bezeichnet, warum soll man diesem Namen Gewalt antun, als ob der Sohn nicht wahrer Sohn sei?[1]) Ferner bezeugen diese Wahrheit der himmlische Vater, die Apostel, fromme Männer, die Dämonen, die Juden und Heiden.[2])

Der Vater gibt Zeugnis mit den Worten: Hic est filius meus dilectus.[3]) „Nicht die von einem Engel verkündete und durch den hl. Geist aus der Jungfrau bewirkte Geburt, nicht die Ehre des in den Windeln angebeteten, nicht die Kraft, welche der Täufling (Christus) der Erklärung des Täufers gemäß hatte, werden zur Kundgebung seiner Majestät für genügend erachtet[4])," sondern der Vater selbst tut es mit den Worten: Hic est filius meus. Gott fügt zum Worte filius nicht ein Beiwort, durch welches der natürliche Sinn etwa in einen figürlichen umgewandelt würde, sondern gebraucht nur die Fürwörter hic und meus. Diese aber vertreten das Hauptwort und damit dessen natürliche Bedeutung.[5]) Daher will der zitierte Satz sagen, diese mit hic bezeichnete Person habe die Natur eines zu meinem (des Vaters) Wesen gehörenden Sohnes. Adoptivsöhne nennt Gott nicht seine Söhne: filios genui et exaltavi, sagt er bei Isaias[6]); dies sind ausgewählte Söhne, und daher ist es jener Person allein eigen, sein, dem Vater gehörender Sohn zu sein. „Dieser ist für mich Sohn, suche keinen andern, glaube nicht, daß dieser es nicht sei, auf diesen weise ich gleichsam mit dem Zeigefinger hin und mit dem bezeichnenden Worte, indem ich sage: mein ist er; und dieser ist es; und Sohn ist er."[7]) Warum soll also diese Person nicht Sohn sein? Und dabei ist zu bedenken, daß die Worte des Vaters den Zweck haben, uns über das Wesen desjenigen, der getauft wurde um alle Gerechtigkeit

---

[1]) de trin. III, 22.
[2]) de trin. VI, 22; XI, 3.
[3]) Matth. 3, 17.
[4]) de trin. VI, 23.
[5]) cf. S. 37.
[6]) Is. 1, 2.
[7]) de trin. VI, 23; III, 11; c. Const. 9.

zu erfüllen, nicht im Ungewissen zu lassen, sondern durch göttliche Stimme uns zu offenbaren, daß derjenige, der das Heil bringen sollte, aber nur wie ein Mensch aussah, Gottes Sohn sei.[1])

Weil vom Glauben an die wahre Sohnschaft Christi das ewige Heil abhängt, erklärt der Vater ein zweites Mal, daß dieser sein geliebter Sohn sei. Zeugen wie für die Verklärung, so auch für die Worte des Vaters sollen die Säulenapostel (tribus columnis ecclesiarum testibus assumtis[2]) sein, und die Natur des Sohnes soll ihnen nicht etwa bloß durch den Anblick des Verklärten, sondern durch den himmlischen Vater selbst bewiesen werden. Zugleich aber betont der Vater, indem er die Worte hinzufügt: hunc audite[3]), daß man nicht bloß seinem Zeugnis, sondern auch demjenigen des Sohnes Glauben schenken müsse.[4])

Der Sohn aber nennt sowohl Gott seinen Vater[5]), als auch sich selbst seinen Sohn[6]), und da er als Menschensohn unverhohlen seine Niedrigkeit bekennt[7]), so gebraucht Christus diese Benennung sicher nicht aus Hochmut, „er eignet sich nichts Fremdes an, wahrt sich nicht, was nicht sein ist, nimmt nicht für sich in Anspruch, was im eigentlichen Sinne nur auf Gott paßt.“[8]) Wenn nun der Vater den Sohn seinen Sohn, der Sohn Gott seinen Vater nennt, und wenn der Vater ausdrücklich will, daß wir den Sohn hören und ihm glauben sollen, und wir dennoch den Worten „Vater“ und „Sohn“ ihre natürliche Bedeutung nicht zuerkennen wollen:

---

[1]) de trin. VI, 23. ed. maur. II, 149a. Hurter, opusc. 14, 148 ff. wo Erklärungen anderer Väter zu dieser Stelle. Faustin. de trin. II, 2f; Cassian. de incarn. III, 16; Facund. Herm. pro defens. I, 4.

[2]) de trin. VI, 24.

[3]) Matth. 17, 5.

[4]) de trin. VI, 24. Faustin. l. c. II, 3. Hurter, opusc. 14, 148.

[5]) Matth. 15, 3; Joh. 2, 16; Faustin. de trin. l. c.; Gerhoh, bei Bach, Dogmengesch. II, 423.

[6]) Joh. 3, 17; 9, 35; 10, 36; 11, 41.

[7]) Matth. 26, 64; 27, 46; Joh. 12, 27; 14, 28; 17, 5.

[8]) de trin. VI, 25.

was wollen wir von ihnen dann glauben, von ihnen, von deren Bekenntnis doch unser Heil abhängt: Tu credis in filium Dei?[1]) Wir müßten dann sagen, Gott habe über sein eigenes Wesen gelogen.[2])

Wollte man entgegenhalten, diese hier bezeichnete spezifische Bedeutung von „Vater" und „Sohn" sei tatsächlich irrtümlich und es werde hier nur ein Adoptivverhältnis ausgesprochen, dann stehen dem die Worte entgegen: Omnia mihi tradita sunt a Patre meo, et nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare.[3]) Ist dem Sohne Alles ohne Ausnahme übergeben, was der Vater besitzt, hat er die gleiche geheimnisvolle Kenntnis, wie dieser, dann sind die Worte „Vater" und „Sohn" keine inhaltsleeren Namen, sondern reale Benennungen; Vater und Sohn sind wirklich Vater und Sohn. Daher lügen beide nicht, wenn sie sich diese Namen beilegen.[4])

Und daß er wahrer Sohn sei, beweist er durch sein Tun: Opera enim quae dedit mihi pater, ut perficiam ea, ipsa opera quae facio testimonium perhibent de me, quoniam Pater misit me: et qui misit me Pater, ipse testificatus est de me.[5]) Er verrichtet also seine Werke in Unterordnung unter den Vater, und zwar er allein, da niemand anderer vom Vater gesandt ist. Was unter dieser Sendung zu verstehen, das bezeugt, wenn man den Werken des Sohnes nicht glauben wollte, der Vater selbst. Dieser aber bezeugt nichts anderes, als daß hierunter die Sohnschaft verstanden werden müsse. Denn sucht man in der hl. Schrift nach was immer für einem Zeugnis des Vaters, man findet kein anderes als die Worte: hic est filius meus dilectus, und: tu es filius meus.[6]) Johannes zwar kannte den Sohn Gottes; dennoch legt der Vater Zeugnis

[1]) Joh. 9, 34.
[2]) de trin. VI, 25. c. Const. 9; Athan. or. I, 10.
[3]) Matth. 11, 27.
[4]) de trin. VI, 26.
[5]) Joh. 5, 36 f.
[6]) Marc. 1, 11.

für den Sohn ab zur Belehrung der Menschen. Wie Johannes, so vernehmen auch die Apostel dies Zeugnis und dazu noch die Mahnung, daß sie auf den Sohn hören sollen: hunc audite, während Johannes dessen nicht bedurfte, da er schon vom Mutterschoß an mit der Prophetengabe ausgerüstet war. So bezeugt der Vater die wahre Sohnschaft, der Sohn selbst bekräftigt sein Zeugnis durch die Werke des Vaters, die er verrichtet: warum sollte er da nicht in Wahrheit Sohn sein, nachdem doch diese Wahrheit nicht bloß ausgesprochen, sondern durch Werke auch bewiesen ist?[1])

Das Zeugnis des Vaters bestätigt der Sohn, den wir hören müssen: Neque me scitis, neque unde sim nostis: nec enim a me veni, sed est verax qui misit me, quem vos nescitis; sed ego novi eum, quoniam ab eo sum, et ipse me misit.[2]) Niemand also kennt den Vater, außer der Sohn und zwar deshalb, weil er vom Vater ist. Dieses Von-Gott-Sein ist entweder ein Geschaffen- oder ein Gezeugtsein. Wenn ersteres, dann frägt es sich, warum nicht alles Geschaffene den Vater ebenso gut wie der Sohn, oder aber der Sohn ihn ebensowenig wie die Kreaturen erkennt. Wenn dagegen der Sohn gerade wegen seiner Abstammung von Gott eine eigene Erkenntnis Gottes besitzt, dann muß er auch eine ihm eigene, von der der Kreaturen verschiedene Abstammung haben, d. h. er muß aus der Natur Gottes sein.[3])

Damit jedoch die Juden dieses Von-Gott-Sein nicht auf die irdische Ankunft Christi bezögen, sagt dieser ausdrücklich, daß man eben deshalb weder ihn (seine Natur), noch den

---

[1]) de trin. VI, 27.

[2]) Joh. 7, 28f. Über die vom lateinischen und griechischen Text abweichende Stelle cf. ed. maur. II, 153b. Ceillier, hist. gen. des aut. tom. IV, 40, Anmkg. 1. Ausg. 1860; Knabenbauer, Commentar. in Evang. sec. Jo. 260.

[3]) de trin. VI, 28. ed. maur. II, 153c. Faustin. l. c. II, 5 führt den gleichen Beweis aus der Stelle: Deum nemo vidit unquam nisi unigenitus filius; Joh. 1, 18. Phöbad. c. Ar. I, 18; Marius Victor. adv. Ar. I, 2; Athan. or. II, 22; Ambros. de fide I, 19, 127.

Urheber derselben kenne, weil man seine Herkunft nicht kenne: neque me scitis, neque unde sim nostis.[1]) Wenn nun Alles so sehr aus Nichts geschaffen ist, daß man auch den Eingebornen für aus Nichts geschaffen halten will, dann kann die Natur und die Abstammung des Sohnes, wenn sie geschöpflich ist, nicht unbekannt sein. Sind aber Natur und Abstammung nach dessen Worten dennoch unbekannt, dann ist damit angedeutet, daß weder die Natur, noch die Abstammung aus Nichts sind.[2])

Daher tadelt Christus die Juden, weil sie, obschon sie seine Abstammung vom Vater nicht wüßten, dennoch Gott ihren Vater hießen. Er tadelt sie nicht schlechthin, sondern nur wenn sie es täten, ohne ihn zu lieben: Si Deus pater vester esset, diligeretis me utique; ego enim a Deo exivi, et veni: nec a me veni, sed ille me misit.[3]) Wenn nun Christus bloßer Adoptivsohn wäre, wie könnte der Glaube an ihn einen Vorzug verdienen? Sind denn nicht auch andere geschöpfliche Wesen Söhne Gottes? Worin liegt denn ein Vorzug, wenn man sagt, der Sohn Gottes ist, wie andere Adoptivsöhne, bloß dem Namen, nicht der Natur nach Sohn? Wer so spricht, liebt Christum nicht und hat Gott nicht zum Vater. Wer Gott zum Vater hätte, würde Christum deshalb lieben, weil er vom Vater ausgeht.[4])

Wie ist nun dieses Ausgehen aufzufassen? Zuvörderst nicht als Kommen in die Welt; denn Christus unterscheidet ausdrücklich das Ausgehen und Kommen (exivi et veni). Dieses Kommen wird sofort erklärt mit den Worten: Nec a me veni, sed ille me misit, bezieht sich also darauf, daß der Sohn nicht a se, sondern als von Gott Gesandter abhängig von diesem ist. Positiv ist aber unter Ausgehen von Gott die Zeugung aus ihm zu verstehen. Denn dieses Ausgehen ist

---

[1]) Joh. 7, 28; cf. ed maur. II, 154f.
[2]) de trin. VI, 29.
[3]) Joh. 8, 42.
[4]) de trin. VI, 30.

der Grund der Liebe zum Sohne und der Verehrung gegen den Vater.[1]) Nun ergibt sich aus einer Parallelstelle, daß hierunter Gott als Vater im eigentlichen Sinne des Wortes zu verstehen sei: Qui me odit, odit et Patrem meum.[2]) Aus der Verweigerung der Liebe zum Sohne ergibt sich also die Verweigerung der Liebe zu dem dem Sohne wesenseigenen Vater. Da nun das Ausgehen der Grund der Liebe resp. des Hasses gegen den Sohn und den wesenseigenen Vater ist, so muß dieses Ausgehen als Zeugung aus Gott verstanden werden.[3]) Wer an dieses Sein des Sohnes aus Gott glaubt, der ist in seiner Liebe zum Vater so vollkommen, daß er bei diesem der Fürbitte des Sohnes nicht bedürftig ist: Non dicam vobis, quoniam ego rogabo Patrem pro vobis; ipse enim Pater amat vos, quoniam vos me amatis et creditis, quoniam ego a Deo exivi et a Patre veni in hunc mundum.[4]) Mit absoluter Gewißheit folgt aus diesen Worten, daß unter dem Ausgehen die Zeugung verstanden werden müsse. Zunächst hält Christus das Ausgehen und die Ankunft auf Erden auseinander; dann lehrt er die Wesensgleichheit zwischen sich und dem Vater indem er sagt: a Deo exivi; denn aus Gott kann nur Wesensgleiches kommen; endlich hebt er diesen Ausgang als einen aus einem Vater erfolgenden hervor: et a Patre veni in hunc mundum (in hunc mundum, um die Heilsökonomie zu lehren.[5]) Und damit man dieses Ausgehen in keiner-Weise als eine Trennung vom Vater auffasse, sagt Christus an einer

---

[1]) de trin. l. c. Joh. l. c.

[2]) Joh. 15, 23.

[3]) de trin. VI, 30. Duns Scotus, Quodl. q. 4. art. 2. n. 24ff. beruft sich auf Hilarius — zunächst auf de trin. IX, 30, das jedoch nur eine Parallele zu de trin. VI, 30 ist — um zu beweisen, daß man zwischen Generatio und Paternitas zu distinguieren und erstere als den Grund der letzteren zu betrachten habe.

[4]) Joh. 16, 26ff.

[5]) de trin. VI, 31. Mar. Victor. adv. Ar. I, 14: Hujus orationis naturalis ordo iste est: Processi ex Patre, exivi a Deo, veni in mundum. — Hurter, opusc. ser. alt. IV, 219.

Parallelstelle[1]), daß er nicht allein, sondern daß der Vater bei ihm sei.[2])

Auch die Apostel fassen dieses Ausgehen als Zeugung auf. Sie wußten, daß Christus von Moses und den Propheten vorher verkündet war, daß Nathanael ihn Sohn Gottes und König Israels genannt hatte; sie waren sogar von Christus (der Ap. Philippus) getadelt worden, da sie noch nicht verstanden, warum der Sohn im Vater und der Vater im Sohn sei; sie hatten wiederholt gehört, daß Christus vom Vater gesandt sei, zahlreiche Wunder hatten sie gesehen und aus diesen göttlichen Werken seine göttliche Natur erschaut; aber erst als sie aus seinem Munde vernehmen, er sei vom Vater ausgegangen, erkennen sie auch den Grund seines Wesens, seiner Gezeugtheit nämlich: Dicunt ei discipuli ejus: nunc palam loqueris et proverbium nullum dicis. Nunc ergo scimus, quia nosti omnia et non habes necesse, ut aliquis te interroget: in hoc credimus, quod a Deo existi.[3]) In diesem Gezeugtsein liegt also sein ganzes Wesen ausgedrückt — non enim naturam Dei a Patre venisse, sed a Deo exisse consummat.[4]) Und wie sehr dieses Ausgehen als ein Gezeugtsein, nicht als eine Ankunft auf Erden zu verstehen ist, erhellt aus dem Benehmen der Apostel. Das Kommen in die Welt hatten sie schon wiederholt vernommen, und daher lassen sie es in ihrer Antwort unbeachtet; das Ausgehen aus Gott dagegen erregt ihre Bewunderung, das ist ihnen neu, und die Erkenntnis dieser neuen Wahrheit veranlaßt sie, auf dieses Ausgehen allein ihre Antwort zu geben: in hoc credimus, quoniam a Deo existi.[5])

Auch Petrus bekennt, daß Christus nicht nomineller, adoptierter, sondern wahrer Sohn Gottes sei, mit den Worten: Tu es Christus, Filius Dei vivi.[6])

---

1) Joh. 16, 31 u. 33.
2) de trin. IX, 30.
3) Joh. 16, 29 f.
4) de trin. VI, 34.
5) de trin. VI, 33 f.; IX, 29.
6) Matth. 16, 16.

Es frägt sich, warum Petrus so sprach. Etwa weil Christus, wie andere durch die Wiedergeburt der Taufe, adoptierter Sohn Gottes sein soll? Warum konnte ihm aber das nicht Fleisch und Blut, sondern nur der Vater offenbaren? Warum soll Petrus sich einen Lohn verdienen und glücklich gepriesen werden, wenn er bekennt, Christus sei, wie andere, ein Adoptivsohn? Ferner kannte er die Sendung des Sohnes in diese Welt[1]), kannte seine dem Vater gleiche Macht und Weisheit[2]), kannte die Namen Vater und Sohn; er hatte sie ja oft gehört. Was ist also der Grund, weshalb ihm die Worte: Tu es etc. geoffenbart werden und er dafür selig gepriesen wird? Weil er damit bekannte, daß dem Sohne die Natur Gottes zukomme. Daher sagte er auch nicht etwa bloß: tu es Christus, womit er dem Sohne nur einen inhaltsleeren Ehrenvorzug zuerkannt hätte, sondern er spricht: tu es Christus, filius Dei vivi. Daß hier von einem substantiellen Sohne die Rede, liegt in dem tu es enthalten. Derselbe Vater, der vom Sohne gesagt, dieser ist mein Sohn, offenbart dem Petrus, zu sagen, du bist Sohn Gottes. Der Vater offenbart die Wahrheit, Petrus anerkennt sie. „Auf dem Felsen dieses Bekenntnisses ruht der Bau der Kirche. Aber nicht das Sinnen des Fleisches und Blutes ist es, das uns offenbart, wie wir dieses Bekenntnis zu verstehen haben. Das ist vielmehr das geheimnisvolle Werk göttlicher Offenbarung, daß wir Christum Gottes Sohn nicht bloß nennen, sondern ihn gläubig dafür halten.“[3]) Oder soll dem Petrus vielmehr geoffenbart worden sein, daß Christus Sohn heiße, als daß er es sei? Allein diesen Namen hatte er vom Herrn schon öfters vernommen. Folglich liegt die Bedeutung der Offenbarung darin, daß ihm die Natur, nicht aber, daß ihm der bloße Name Sohn mitgeteilt wurde. „Das ist die Ursache, daß er die Schlüssel des Himmelreiches besitzt, daß seine

---

[1]) Matth. 10, 40.
[2]) ib. 11, 25.
[3]) de trin. VI, 36.

Urteile auf Erden im Himmel Geltung haben. Eine geheimnisvolle, vor der Welt verborgene Wahrheit lernte er durch Offenbarung kennen, gestand seinen Glauben, nannte die Natur, bekannte den Sohn Gottes. Wer das leugnet und ihn lieber ein Geschöpf nennt, der muß zuvor leugnen das Apostolat, den Glauben, die Glückseligkeit, das Priestertum, das Martyrium des Petrus, und weil Petrus dies alles verdiente, da er ihn als Sohn bekannte, so wird er (der Leugner) infolge dessen einsehen, daß er getrennt sei von Christus."[1])

Oder würde Petrus vielleicht eher selig gewesen sein, wenn er gesagt hätte: du bist Christus, ein vollkommenes Geschöpf Gottes, überragend die übrigen Geschöpfe; du hast aus Nichts zu sein begonnen, durftest durch Gottes Güte, der allein gut ist, den Namen eines Adoptivsohnes führen; bist nicht aus Gott geboren? Was hätte da Petrus wohl zu hören bekommen, er, dem der Herr auf die Worte: Propitius tibi, Domine, non erit istud, die Antwort gab: Vade retro post me, Satanas, scandalum mihi es?[2]) Warum offenbarte ihm Gott nicht, den Sohn als ein Geschöpf und als einen Adoptivsohn zu bekennen? Oder gönnte vielleicht Gott dem Petrus diese Auffassung nicht und versparte sie den Neuerern (Arianern)? „Wahrlich der Glaube möge ein anderer sein, wenn es andere Schlüssel des Himmels gibt. Der Glaube möge ein anderer sein, wenn künftighin eine andere Kirche ist, gegen welche die Pforten der Hölle keine Gewalt haben werden. Der Glaube möge ein anderer sein, wenn es ein anderes Apostolat geben wird, welches im Himmel das bindet und löst, was durch dasselbe auf Erden gebunden und gelöst wurde. Der Glaube möge ein anderer sein, wenn Christus ein anderer Sohn Gottes geheißen werden soll, als er ist. Wenn dagegen der Glaube allein, der Christus als Sohn Gottes be-

---

[1]) de trin. VI, 37; in Matth. 16, 6f; Hurter, l. c. 226. Scultetus, medulla IV, 403. Faustin. de trin. II, 4; Ambros. de incarn. IV, 28; Cyrill. Al. thes. assert. 32 (M. 75, 525); Cassian, de incarn. III, 12ff.

[2]) Matth. 16, 22.

kennt, alle Ehre und Glückseligkeit in Petrus verdiente, dann ist es notwendig, daß jener Glaube, der ihn lieber ein aus nichts hervorgegangenes Geschöpf nennt, die Schlüssel des Himmels nicht erlangt, vielmehr außerhalb des apostolischen Glaubens und seiner Kraft steht und er weder die Kirche ist noch Christo gehört.“ [1])

Auch Johannes bekennt Christus nicht als Adoptivsohn und nicht als Geschöpf, sondern als wahren Sohn: Deum nemo vidit unquam nisi unigenitus filius, qui est in sinu Patris.[2]) Da der Name Sohn allein nicht zu genügen scheint, sondern die Auffassung von einem Adoptivsohn zulassen könnte, so ist durch die Beifügung des Wortes „eingeboren“ ausdrücklich die Singularität dieses Sohnes hervorgehoben und damit jeder Verdacht von Adoption abgeschnitten.[3]) Eingeborner Sohn will aber nicht etwa soviel besagen, wie vollkommener, aber geschaffener Sohn. Denn Johannes schreibt: Sic enim dilexit mundum Deus, ita ut filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam.[4]) Was hätte aber Gott Großes getan, wenn er den Geschöpfen ein Geschöpf, der Welt etwas Weltliches, dem Nichtigen etwas Nichtiges zur Erlösung gegeben hätte? Großes muß durch Großes gemessen werden, und darum mußte Gott seine Liebe der Welt nicht dadurch zeigen, daß er für sie einen Adoptivsohn, sondern seinen, seinen eingebornen Sohn hingab. Dieser kann also kein geschaffener, adoptierter, falscher Sohn sein, sondern ist eigentlicher, gezeugter, wahrer Sohn.[5])

Johannes schrieb sein Evangelium zu dem Zweck, ut credatis, quoniam Jesus Christus est filius Dei.[6]) Wenn es

---

[1]) de trin. VI, 38; II, 23; in Matth. XVI, 7; Cyrill. Hier. catech. XI, 3; Cassian, de incarn. III, 14.

[2]) Joh. 1, 18.

[3]) de trin. VI, 39; Aug. Coll. cum Maxim. 14; Faustin. l. c. II, 5.

[4]) Joh. 3, 16.

[5]) de trin. VI, 40; Faustin. l. c. II, 5ff.; Cyrill. Al. thes. assert 32 (M. 75, 544); Epist. ad Diogn. 8.

[6]) Joh. 20, 31.

genügend wäre, an Christus zu glauben, warum heißt es dann, man solle an Christus den Sohn Gottes glauben? Wenn aber der Glaube an die Sohnschaft ein Spezifikum unseres Glaubens ist, so kann hier unter Sohn kein gewöhnlicher adoptierter Sohn verstanden werden; und wenn schon das Bekenntnis an den Namen Sohn zum Heile erforderlich ist, warum soll dann hievon die Natur des Namens ausgeschlossen sein? Und warum soll der Sohn ein Geschöpf sein, wenn der Glaube nicht an ein Geschöpf, sondern an den Sohn erheischt ist?[1]) Ja es gibt keinen Glauben an den Vater ohne den Glauben an den Sohn, der aus Gott geboren ist: Omnis qui diligit Patrem, diligit eum, qui ex eo natus est.[2])

Oder ist vielleicht geboren- und geschaffenwerden ein und dasselbe; oder hat vielleicht der Evangelist gelogen, so daß er statt von Gott geschaffen, geboren sagte? Allein Johannes bemerkt, daß ein Antichrist[3]) sei, wer den Vater und den Sohn leugne: Hic est antichristus, qui negat Patrem et Filium.[4]) Oder soll der etwa kein Antichrist sein, der in heuchlerischer Weise die Begriffe Vater und Sohn als identisch mit Schöpfer und Geschöpf auffaßt? Wenn nun aber unter Vater ein wahrer Vater zu verstehen ist, warum soll nicht auch der Sohn ein wahrer Sohn sein? Oder ist vielleicht auch der Vater nur nomineller Vater? Dann aber gebührt dem, der dies behauptet, der Titel Antichrist. Zudem fügt Johannes bei, daß, wer den Sohn leugne, den Vater nicht besitze; wer ihn aber bekenne, sowohl den Sohn als auch den Vater besitze: Qui negat filium, neque Patrem habet; qui confitetur Filium, et Filium et Patrem habet.[5]) Bei einem Besitztum aber kann es sich nicht um bloße Namen handeln, sondern muß eine substantielle Sache (res naturae) gemeint sein.[6])

---

[1]) de trin. VI, 41; Faustin. de trin. II, 9.
[2]) 1. Joh. 5, 1; de trin. VI, 42; Faustin. l. c. II, 10.
[3]) ed. maur. II, 164k; Ambros. de fide II, 15; Faustin. l. c.
[4]) 1. Joh. 2, 24; Faustin. l. c.
[5]) 1. Joh. 2, 23.
[6]) de trin. VI, 42.

Übrigens nennt Johannes den Sohn Gottes ausdrücklich wahren Sohn: ut intelligamus verum et simus in vero filio ejus Jesu Christo: hic est verus et vita aeterna et resurrectio nostra.[1])

Auch Paulus spricht diese Wahrheit aus, wenn er sagt, daß wir durch den Tod seines Sohnes versöhnt seien[2]); daß Gott seinen Sohn schickte[3]); daß wir zur Gemeinschaft seines Sohnes berufen seien.[4]) Durch das Wort „Sohn" bekennt Paulus seinen Glauben an die Natur des Sohnes, durch „sein" den Glauben an die Wesenszugehörigkeit zum Vater. Paulus hält also den Sohn für keinen Adoptivsohn, und er kannte doch diese; sagt er ja: Quotquot enim Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt. Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timorem, sed accepistis spiritum adoptionis, in quo clamamus, abba pater.[5]) Vermöge der im göttlichen Geiste verrichteten Werke sind wir Menschen Söhne Gottes geworden. Freilich handelt es sich hier um Menschen, die den Namen „Söhne Gottes" nur als Beinamen tragen, und Söhne nur genannt werden, nicht aber sind.[6])

Paulus, der niemals den Vater ohne Erwähnung des Sohnes nennt, bezeugt seinen Glauben an den Sohn mit möglichster Deutlichkeit: Quid ad haec? Si Deus pro nobis, quis contra nos? Qui Filio proprio non pepercit, sed tradidit eum pro nobis.[7]) Hier kann von Adoption nicht mehr die Rede sein. Um uns die Größe der Liebe Gottes zu uns durch eine Gegenüberstellung zu zeigen, lehrt Paulus, daß Gott seines eigenen Sohnes nicht schonte. Er schonte somit nicht etwa eines adoptierten Sohnes nicht gegenüber Adoptierten, eines

---

[1]) 1. Joh. 5, 20; de trin. VI, 43; ed. maur. II, 165c; Hurter, opusc. ser. alt. IV, 232; Faustin. l. c. II, 11; Ambros. de fide I, 17, 117.

[2]) Röm. 5, 10.

[3]) ib. 8, 3.

[4]) 1. Cor. 1, 9.

[5]) Röm. 8, 14f.

[6]) de trin. VI, 44; ed. maur. II, 166i.

[7]) Röm. 8, 31f.

Geschöpfes nicht gegenüber Geschöpfen, sondern schonte seines Sohnes nicht gegenüber fremden, seines eigenen Sohnes nicht gegenüber bloß nominellen Söhnen. Speziell gebraucht hier Paulus den Ausdruck eigener Sohn, während er sonst bloß sein Sohn zu sagen pflegt. Es haben zwar viele lateinische Codices infolge der unkritischen Auffassung der Übersetzer an dieser Stelle auch bloß sein Sohn; allein gerade das Griechische, dessen sich der Apostel bediente, gebraucht hier den Ausdruck sein eigener Sohn. Und obwohl im allgemeinen kein Unterschied obwaltet zwischen sein Sohn und eigener Sohn, und Paulus an anderen Orten tatsächlich nur von seinem Sohn spricht, was im Griechischen *ὁ ἑαυτοῦ υἱός* heißt, so wollte der Apostel doch, um den Gegensatz zu den Adoptivsöhnen, von denen er soeben gesprochen hatte, zu zeigen und die wahre Natur des Sohnes recht signifikant hervorzuheben, gerade an dieser Stelle sagen: *ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο*: der seines eigenen Sohnes nicht schonte.[1])

Es wäre also kein Heil zu erwarten, wenn man Christus ein Geschöpf nennen wollte. Vielmehr verlangt Christus von jedem, der ihn um Hilfe anflehen möchte, das Bekenntnis des Glaubens an seine Sohnschaft. Dieses fordert er nicht etwa, um durch die Bitten des Hilfesuchenden (von Gott) Wunderkraft zu erlangen, — ist er ja selbst die Kraft Gottes — sondern um diese Kraft als Lohn für das Bekenntnis auszuüben. So verlangte er es von Martha, als diese für Lazarus bat: Utique, Domine, ego credidi, quia tu es Christus filius Dei, qui in hunc mundum venisti. Ebenso verlangt er diesen Glauben von dem Blindgebornen, nicht etwa damit dieser hiedurch die leibliche Gesundung erhalte, — er fordert ihn ja nach der Heilung — sondern zur Erreichung des Seelenheils: Tu credis in filium Dei? Und zwar fordert er

---

[1]) de trin. VI, 45; Faustin. l. c. II, 6ff.; Alcuin ep. 75; Cornely, Comment. in ep. ad Rom. 458f.

den Glauben nicht an Christus, sondern an den Sohn Gottes. Somit muß es Christus eigen sein, Sohn zu sein; denn der Glaube an ein Geschöpf hätte nichts genützt, und daher wurde auch nicht der Glaube an Christus als an ein Geschöpf, sondern an Christus als an den Sohn Gottes verlangt.[1])

Selbst die Dämonen bekennen, wiewohl gezwungen, die wahre Sohnschaft: Quid mihi et tibi est Jesu, fili Dei altissimi?[2]) Sie nennen ihn Sohn Gottes und legen ihm dadurch, daß sie sich von ihm besiegt sehen, göttliche Kraft und Natur bei.[3])

Auch diejenigen, welche Christum nicht kennen, sagen, daß er Sohn Gottes sei. Die Juden nämlich kannten zwar nicht das Geheimnis, daß derjenige, der leiblich vor ihnen stand, der Sohn Gottes, wohl aber, daß der Messias Sohn Gottes sei. Darum fragt der Hohepriester: Tu es Christus filius Benedicti?[4]) Kennen sie auch nicht das Geheimnis, so doch die Natur Christi. Darum fragen sie auch nicht, ob Christus Sohn Gottes, sondern ob dieser da Christus der Sohn Gottes sei. Sie irren sich zwar bezüglich der Person, nicht aber bezüglich der Natur des Sohnes Gottes. Wer darum dessen Natur leugnet, macht sich des Verbrechens der Juden schuldig, und wie diese sagten: Et secundum legem debet mori, quoniam filium Dei se fecit, so schleudert auch derjenige, der Christus nur ein Geschöpf sein läßt, den Vorwurf gegen diesen, warum er sich erkühne, Gottes Sohn sich zu heißen. „Jener (Christus) wird, weil er sich als Sohn Gottes bekennt, von ihnen (Juden) als des Todes schuldig erklärt. Ich frage, was du (Arianer) über ihn für ein Urteil fällst, da du ihn nicht als Sohn Gottes anerkennst? Denn seine Aussage mißfällt den Juden in gleicher Weise wie dir. Ich frage,

---

[1]) de trin. VI, 48; Faustin. l. c. II, 9.

[2]) Luk. 8, 28.

[3]) de trin. VI, 49; Athan. ad epp. Aegypt. 14; Cyrill. Hier. catech. X, 15; XI, 6; Basil. adv. Eunom. II, 31; Tertull. adv. Prax. 26; Ambros. de fide I, 17, 115; Cassian. de incarn. VII, 12.

[4]) Mark. 14, 61.

hast du eine andere Meinung als sie, von denen du der Gesinnung nach dich nicht unterscheidest? Denn mit der nämlichen Gottlosigkeit leugnest du, daß er der Sohn Gottes sei. Jene haben jedoch eine geringere Schuld, weil sie es nicht wissen. Denn sie wissen nicht, daß Christus aus Maria ist; aber daß Christus der Sohn Gottes sei, bestreiten sie nicht. Du aber, obschon dir nicht unbekannt sein kann, daß Christus aus Maria ist, lehrst doch nicht, daß Christus Gottes Sohn sei. Ihr Heil kann aus dem Grunde, insoweit sie es nicht wissen, noch außer Gefahr sein, wenn sie glauben. Dir dagegen ist das Heil von allen Seiten verschlossen, da du leugnest, was dir doch bekannt sein muß. Es ist dir ja nicht unbekannt, daß er Gottes Sohn ist, da du ihm ja doch den Namen Adoptivsohn zuerkennst und in lügnerischer Weise behauptest, daß ein Geschöpf zugleich den Namen Sohn bekommen habe. Da du ihm aber, soweit es an dir liegt, die Natur raubst, so würdest du auch, wenn du könntest, den Namen (Sohn) rauben. Weil du aber das nicht kannst, so lässest du dem Namen die Natur nicht zukommen, damit er doch nicht, weil er Sohn genannt wird, wahrer Sohn Gottes sei."[1])

Die Jünger, als sie die Stillung des Sturmes durch das Wort Christi sahen, bekannten: Vere filius Dei est.[2])

Endlich tut das Gleiche der Hauptmann der römischen Kohorte. Infolge der großen Wundertaten spricht er: Vere Dei filius erat iste.[3]) „Das (die Sohnschaft) bezeugen nach seinem Hingange der zerrissene Vorhang im Tempel, das Beben der Erde, die gespaltenen Felsen, die offenen Gräber, das Auferstehen der Toten. Der heidnisch treulose Mann bekennt es, er erkennt die Natur der Kraft in den Taten (aus den wunderbaren Vorgängen schließt er auf die göttliche Natur des Gekreuzigten), spricht die Wahrheit der Natur im

---

[1]) de trin. VI, 50; in ps. II, 25.

[2]) Matth. 14, 33; de trin. VI, 51.

[3]) Matth. 27, 54.

Namen (Sohn) aus. So groß ist die Wirkung der Wahrheit, so groß die Kraft des Glaubens, daß über den Willen die unwiderstehliche Wahrheit siegt, und daß nicht einmal der leugnete, daß Christus, der Herr der ewigen Herrlichkeit, wahrhaft Gottes Sohn sei, der ihn gekreuzigt hatte.[1])

2. Der Sohn ist nicht nomineller, sondern wahrer Gott gemäß der Lehre des A. T.

Gegen die Gottheit des Sohnes führen die Arianer die Einheit Gottes ins Feld. Sie berufen sich dafür auf zahlreiche Schriftstellen, in welchen nur von Einem Gott die Rede ist, insbesondere auf Moses: Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est.[2]) Dem gegenüber beweist nun Hilarius zunächst aus Moses und andern Büchern des A. T. die Mehrpersönlichkeit, dann die Einheit Gottes, und zwar letzteres dadurch, daß er bemerkt, dem Vater und Sohne komme der Eine Name Gott zu.

Moses, sagt Hilarius, hat so wenig, wie irgend jemand daran gezweifelt, daß es nur Einen Gott gebe. Er, oder vielmehr Gott durch Moses, mußte den Juden, da dieselben sowohl in Ägypten als auch in der Wüste den Götzen und der Vielgötterei ergeben waren, als das wichtigste aller Gebote die Einheit Gottes vorhalten. Daraus aber folgt keineswegs, daß durch Moses die Gottheit Christi geleugnet wird.[3])

Moses sagt: Et dixit Deus: fiat firmamentum . . . et fecit Deus firmamentum.[4]) Er unterscheidet also zwischen

---

[1]) de trin. VI, 52; in ps. 58, 10; in Matth. 33, 7; cf. de trin. III, 10f. An den beiden letzteren Stellen wird der Beweis für die Göttlichkeit des Menschensohnes geführt. Cyrill. Hier. catech. X, 19; Ambros. de fide I, 17, 114; Facundus pro defens I, 4; Athan. or. III, 56; Etherus, adv. Elip. I (Canis. II, pars. 1, p. 299; an letzterer Stelle hat die Beweisführung einen christologischen Zweck).

[2]) Deut. 6, 4.

[3]) de trin. IV, 15; Athan. or. III, 7.

[4]) Gen. 1, 6f.

Gott, aus dem, und Gott, durch den die Schöpfung geschieht. Nun ist letzterer niemand anderer als der Sohn Gottes. Denn wer sollte es sonst sein? Etwa die zu schaffende Natur, als ob sie auf den Befehl Gottes hin selbst sich gebildet hätte? Allein die Schrift lehrt, Alles sei aus Nichts[1]); es wäre aber keine Schöpfung aus Nichts, wenn eine bereits bestehende Materie sich in die jetzige Welt umgewandelt hätte. Oder ist es der Vater, der seine eigenen Worte ohne Mittler ausführte? Allein Gott wollte nicht, daß nach seinem Belieben die Dinge ins Dasein träten, sondern „er befahl und es wurde geschaffen".[2]) Oder sollte derjenige, der den Befehl ausführte, nicht der Sohn sein? Allein von wem gelten dann die Worte: et fecit Deus; per quem omnia facta sunt; et unus Dominus noster Jesus Christus, per quem omnia? Sagt es doch an letzterer Stelle Paulus deutlich, daß durch den Sohn Alles, wie auch Johannes: Omnia per ipsum facta sunt. Somit unterscheidet Moses einen Deus jubens und einen Deus faciens[3]); letzerer ist der Sohn, der dem Vater gleichgestellt wird durch ganz denselben Namen (Gott) und die gleiche Schöpfungstat.[4])

Oder spricht vielleicht Gott bei der Schöpfung nur mit sich? Allein es heißt: Et dixit Deus: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.[5]) Kann man hier noch sagen, daß der Vater mit sich allein spreche? Nach unserer Auffassung — und Gott richtete seine Offenbarungsworte doch nach unserer Auffassung ein[6]) — müssen wir diese Worte

---

[1]) 2. Mach. 7, 28.

[2]) Ps. 148, 5.

[3]) de trin. IV, 16; ed. maur. II, 83d; Hilar. de myst. 26; Faustin. de trin. I, 5; Tertull. adv. Prax. 12; Novat. de trin. 17; Zeno Veron. c. Ar. tract. 4; 5; Münscher, Dogmengesch. III, 524. Günther, Vorschule, II, 365 meint, Hilarius lehre einen Subordinatianismus, weil er einen Deus jubens und faciens unterscheide; der Logos werde nur als der gehorchende Exekutor des väterlichen Ratschlusses behandelt. cf. dagegen: Kleutgen, Theol. d. Vorz. I, 394f (2. Aufl.).

[4]) de trin. IV, 16.

[5]) Gen. 1, 26.

[6]) de trin. IV, 17.

von mehreren Personen verstehen. Weil er, der, wenn allein, sicher durch seinen bloßen Willen[1]) hätte Alles schaffen können, schon durch die Worte: Ex dixit Deus ... et fecit Deus, die Mehrpersönlichkeit in Gott lehren wollte, so suchte er diese Wahrheit uns noch deutlicher bekannt zu geben durch die oben zitierten Worte. Denn hier ist ein Zusammenwirken von Personen zu verstehen (consortium[2]). Faciamus und nostram lassen sich nicht von Einer, aber auch nicht von einer wesensfremden (diversus; alienus[3]); differens[4]) Person verstehen; wenn von Einer Person, dann hieße es faciam und meam[5]); wenn von verschiedenen, imagines nostras[6]).

Durch die Ausführung der göttlichen Worte wird die gleiche Wahrheit gelehrt: Et fecit Deus hominem, ad imaginem Dei fecit eum.[7]). Hier ist ein Dreifaches zu untercheiden: der Schaffende, das Werk und das Vorbild. Gott schafft den Menschen nach dem Bilde Gottes. Wenn Gott bei der Schöpfung mit sich allein gesprochen hätte, dann würde er wohl gesagt haben: ad imaginem suam. Allein da es heißt, daß Gott nach dem Bilde Gottes geschaffen habe, so kann

---

[1]) „Für die Hervorhebung der absoluten Schöpfermacht im anti- polytheistischen Interesse“ bemerkt Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes, 122 zu unserer Stelle de trin. IV, 17: „wäre die Darstellung des unmittelbaren Zusammenhangs zwischen der Weltentstehung und dem allmächtigen Willen geeigneter gewesen.“ Allein bezieht denn Hilarius diese Entstehung nicht tatsächlich auf den bloßen Willen: cum voluntate tantum opus esset ut fieret? l. c. IV, 17. Er polemisiert ja nicht mit Polytheisten, sondern mit Arianern, und dieser Zweck bestimmt den Heiligen in der Art seiner Beweisführung.

[2]) Lomb. 1. dist. II, 4; Bonav. 1. dist. II, dub. 7.

[3]) de trin. IV, 17.

[4]) ib. IV, 18.

[5]) ib. IV, 17; Tertull. adv. Prax. 12; Alcuin, de fide trin. I, 2.

[6]) de trin. IV, 18; Athan. c. gent. 46; Chrysost. homil. 11, 3; Tertull. adv. Prax. 12; Faust. de trin. I, 6; Ambros. de fide I, 17, 111; Lomb. 1. dist. 2, 4; Alb. M. 1. dist. 2. art. 18. ulterius; Bonav. 1. dist. 2. dub. 5; Thom. 1. dist. 2. exp. t. ad 2; Dion. Carth. 1. dist. 2. expos.; Kuhn, Dogm. II, 9.

[7]) Gen. 1, 27.

nicht mehr von Einer Person die Rede sein. Zugleich muß der Sohn, der hier gedacht werden muß, die Eine göttliche Natur haben, da er ebenfalls Gott heißt und mit dem Vater das gleiche Bild gemeinsam hat.[1])

Dieselbe Wahrheit ergibt sich aus den Worten: Quia ad imaginem Dei feci hominem.[2]) Auch hier die dreifache Unterscheidung: Gott macht den Menschen nach dem Bilde Gottes. Jetzt sagt Gott: ad imaginem Dei, während er vor Erschaffung des Menschen sprach: ad imaginem nostram, ein Zeichen, daß er auch jetzt recht wohl hätte sagen können: ad imaginem meam. Allein wie er zur Bezeugung der Wesenseinheit ad imaginem nostram sagen wollte, so gebraucht er zum Beweis für die Mehrpersönlichkeit den Ausdruck ad imaginem Dei.[3])

Wollten aber die Arianer dennoch die Einpersönlichkeit Gottes behaupten und den Ausdruck ad imaginem Dei für gleichbedeutend mit ad imaginem meam halten, so schlagen sie sich durch ihre eigenen Worte, da sie selbst unter der Person, durch die Alles gemacht wurde, den Sohn verstehen[4]); ebenso identifizieren sie diesen mit der Weisheit. Nun heißt es aber von dieser: Cum certos ponebat fontes sub coelo, cum fortia faciebat fundamenta terrae, eram apud illum componens. Ego eram, ad quam gaudebat. Quotidie autem laetabar in conspectu ejus in omni tempore, cum laetaretur orbe perfecto, et laetaretur in filiis hominum.[5]) Die Weisheit ist also bei dem die Schöpfung aussprechenden Vater und schafft mit (componit). Beide müssen folglich der Person nach verschieden sein, wiewohl sie dem Tun (und somit auch der Wesenheit) nach Eins sind, da das gleiche Werk auf beide bezogen wird; tun sie ja das Gleiche, da es von beiden heißt: faciamus. Ver-

---

[1]) de trin. IV, 18.

[2]) Gen. 9, 6.

[3]) de trin. IV, 19; Aug. de trin. XII, 6, 7; Fulg. Rusp. de fide I, 5 (M. 65, 674); Alcuin de fide I, 2; Faustin. de trin. I, 6.

[4]) de trin. IV, 20.

[5]) Prov. 8, 28—31 nach LXX.

schiedene Personen müssen sie auch deswegen sein, weil von der Weisheit es heißt, daß sie sich mit dem Vater freue. Dieser freut sich, weil die Weisheit, die nach dem Befehle des Vaters die Welt vollendet und die Menschen geschaffen — mit der Schaffung Adams begann ja das ganze Menschengeschlecht —, Alles gut gemacht hat: Et vidit Deus quia bona sunt.[1]) Die Weisheit freut sich, weil der Vater sich freut. Folglich war Gott bei der Schöpfung nicht allein und sprach nicht zu sich allein das faciamus.[2])

Weitere Argumente für dieselbe Wahrheit sind: Et dixit Angelus Domini ad Agar: Redi ad dominam tuam et humilia te sub manibus meis. Et dixit ei Angelus Domini: Multiplicans multiplicabo semen tuum et non dinumerabitur a multitudine[3]) . . . Et vocavit nomen Domini qui loquebatur secum: Tu Deus qui aspexisti me.[4]) Der Engel Gottes (angelus

---

[1]) Gen. 1. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes, p. 122 bemerkt: „Ebenso ist das vidit quod bona essent wenig geeignet, die unfehlbare Sicherheit des göttlichen Schaffens dem Volke zum Bewußtsein zu bringen und die apologetischen Zwecke zu fördern: es muß also angenommen werden, daß innere Momente des göttlichen Aktes angedeutet werden wollten." Die Bibelexegese außer acht lassend, bemerke ich betreffs des hl. Hilarius, daß dieser tatsächlich nur innere Momente des göttlichen Aktes andeuten wollte. Es sollte die Mehrpersönlichkeit Gottes aus der doppelten Freude, des Vaters und Sohnes nämlich, dargetan werden. „Bona" spielt nur insofern eine Rolle, als eine Veranlassung zur Freude angegeben werden sollte. Der tiefste Gedanke des Hilarius ist freilich der, daß Gott, weil er schlechthin Geist = Liebe (cf. S. 59f) ist, alles in Liebe und darum „gut" schafft. Zwischen Gott und seinen „guten" Geschöpfen besteht also ein unfehlbar sicherer Zusammenhang. — Staudenmeier, Philos. des Christent. 37.

[2]) de trin. IV, 21; V, 4; in ps. 91, 8; Hermas, Past. simil. III. 9, 12; Tertull. adv. Prax. 6.

[3]) Gen. 16, 9f. Über den Jehovaengel cf. z. B. Scholz, Handbuch der Theol. des A. B. 147ff.; Katholik, 62, 149ff.; Scheeben, Dogm. I, 784ff.; Knabenbauer, comment. in Js. 63, 9; Os. 12, 3; Zach. 1, 11. Daß Hilarius unter dem Engel das Verbum selbst versteht, unterliegt keinem Zweifel.

[4]) Gen. 16, 13.

Dei gebraucht Hilarius im Kommentar, während im Schrifttext angelus Domini steht) ist nicht der Vater (Deus), denn als Engel Gottes ist er von Gott, dessen er ist, unterschieden. Er spricht über Dinge, welche die Kraft eines gewöhnlichen Engels übersteigen und nur Gott eigen sind, da er sich die Kraft beilegt, die Völker zu vermehren. Zugleich wird dieser Engel „Herr" und darauf „Gott" genannt. Dieser Engel ist Christus; denn dieser ist der Engel des großen Ratschlusses.[1]) Zur Personenunterscheidung heißt er Engel Gottes; zur Hervorhebung seines Wesens Herr und Gott.[2])

Nachdem nun die göttliche Mehrpersönlichkeit festgelegt ist, wird dieser Engel Gottes dem Abraham gegenüber nur mehr mit seiner wahren und vollkommenen Bezeichnung aufgeführt und schlechthin Gott genannt: Et dixit Deus ad Abraham.[3]) Und daß die hier Gott genannte Person mit dem obigen Engel Gottes identisch ist, geht daraus hervor, daß sie als Gott hier von Israel sagt: benedixi ei et multiplicabo eum[4]), nachdem sie als Engel Gottes gesprochen hatte: multiplicans multiplicabo semen tuum.[5]) Damit man den Engel Gottes nicht für einen puren Engel halte, wird er hier nur Gott genannt[6]), muß daher auch Gott sein, weil ja die Namen zur Bezeichnung der Natur, nicht umgekehrt da sind.[7])

Abraham anerkennt ihn auch als Gott. Denn der nämliche Engel Gottes, der der Agar erschienen war und als Gott dem Abraham versprochen hatte, daß Sara einen Sohn erhalten werde[8]), erscheint nun zunächst dem Abraham als Mann in Begleitung von zwei anderen Männern. Abraham, der die zukünftige Inkarnation erkannte — Abraham pater

---

[1]) Js. 9, 6 nach LXX. Novat. de trin. 31.
[2]) de trin. IV, 23.
[3]) Gen. 17, 19.
[4]) ib. 17, 20.
[5]) ib. 16, 10.
[6]) de trin. IV, 24; ed. maur. II, 89d.
[7]) ib. IV, 26.
[8]) Gen. 17, 19.

vester laetabatur, ut videret diem meum: et vidit et laetatus est[1]) — betete einen von ihnen, obschon sie äußerlich gleich erschienen, als Herrn an: Et Dominus visitavit Saram.[2]) Dieser kommt später zurück und tut als Gott, wie er der Sara gesagt hatte.[3]) Vir in loquendo nuncupatus, Dominus in visitatione significatus, Deus praedicatur in facto.[4]) Was der Mann im Bewußtsein göttlicher Kraft versprach, das erfüllte er als Gott durch göttliche Tatkraft. So zeigt er sich als Gott im Reden, wie im Handeln. Auch als Richter der ganzen Welt (somit als Gott) anerkennt ihn Abraham.[5])

Damit man aber nicht meine, der von Abraham Angebetete, sei nicht in singulärer Weise Herr, sondern die ihn begleitenden Engel seien es ebenfalls, erwähnt die Schrift, daß Lot[6]) die beiden Engel als Herren gegrüßt habe. Durch den Plural deutet die Schrift an, daß die Engel nur im allgemeinen Sinne Herren seien, während der anderen Person dieses Prädikat in singulärer Weise zukommt. Dieser wird nicht mit den Herren zusammen benannt, damit er nicht mit den bloßen Engeln konfundiert werde; diese dagegen werden nicht im Singular Herr genannt, damit man ihnen nicht die Ehre zuerkenne, die Gott allein gebührt. Herren aber werden sie von Lot geheißen, weil ihm als Menschen die Ehrenbenennung zukam; die Schrift dagegen nennt sie Engel, weil diese nur ihre wahre Natur bezeugen wollte.[7])

Dieser nämliche Herr strafte Sodoma und Gomorrha: Dominus sulphur et ignem pluit a Domino.[8]) Weil Herr

---

[1]) Joh. 8, 56; de trin. IV, 27; ed. maur. II, 91c; Rhab. Maur. c. Jud. 17.

[2]) Gen. 21, 1.

[3]) l. c.

[4]) de trin. IV, 27.

[5]) Gen. 18, 25; de trin. ib.

[6]) Gen. 19, 1f.

[7]) de trin. IV, 28; Petr. Vener. c. Judaeos (bibl. max. t. 22, 982).

[8]) Gen. 19, 24.

vom Herrn, ergeben sich zwei Personen, die jedoch gleichen Namens sind, wie sie gleiche Kraft haben; übergab ja der Vater dem Sohne das Gericht, und dieser Herr ließ es walten, wie er es vom Herrn empfangen hatte.[1])

Wie die beiden Personen aber infolge der gleichen Richterkraft denselben Namen Herren tragen, so auch denselben Namen Gott. Dixit autem Deus ad Jacob: surgens ascende in locum Bethel et habita ibi et fac ibi altarium Deo, qui apparuit tibi, cum fugeres a facie fratris tui.[2]) Gott verlangt hier eine Ehrenerweisung für Gott, und um die Personen klar auseinander zu scheiden, verlangt er sie für jenen Gott, der dem Jakob auf der Flucht erschien. Gott ist, der spricht; Gott ist, von dem gesprochen wird, und so werden die beiden Personen ihrer Subsistenz nach unterschieden, der Natur nach aber nicht.[3])

Derselbe Engel des Herrn, welcher der Agar erschien, zeigt sich auch dem Moses im Dornbusch und spricht als Herr mit ihm. Daß der erschienene Engel des Herrn identisch ist mit diesem Herrn, ist klar, weil der Ort der Erscheinung und der Stimme ein und derselbe ist. Dieser nämliche Engel und Herr nennt sich dann Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Dieser Engel ist nicht der Vater, weil er Engel Gottes ist; ist aber Herr und Gott.[4])

Gerade dieser Engel ist es, von dem es heißt: Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est. Die Worte nämlich: Videte, videte quoniam ego sum Dominus et Deus non est Deus praeter me[5]) müssen von diesem Engel verstanden werden: Laetamini coeli simul cum eo et adorent eum omnes filii Dei. Laetamini gentes cum populo ejus et honorificent eum omnes Angeli Dei. Das Subjekt in diesen Sätzen ist

---

[1]) de trin. IV, 29; de synod. 50; Ambros. de fide I, 3, 25.
[2]) Gen. 35, 1.
[3]) de trin. IV, 30.
[4]) ib. IV, 32.
[5]) Deut. 32, 43.

nämlich das gleiche; aber nicht der Vater ist es, sondern der Engel Gottes, wie aus einer Stelle des Kontextes sich ergibt: Et quae accepta sunt ei, qui apparuit in rubro.[1]) Der Engel Gottes muß also angebetet werden, ist Gott, und daher ist es der Vater nicht allein.[2])

Dieses Dominus Deus tuus unus est wird im A. T. des weiteren erklärt durch die Worte: Unxit te, Deus, Deus tuus.[3]) Durch te und tuus werden offenbar zwei Personen unterschieden, eine salbende (tuus) und eine gesalbte; beide aber tragen den Einen Namen Gott und daher dieselbe Natur.[4])

Auch darin liegt keine Schwierigkeit, wenn es heißt, daß vor und nach Gott kein anderer Gott existiere: Estote mihi testes, et ego testis, dicit Dominus Deus et puer meus, quem elegi, ut sciatis et credatis et intelligatis, quoniam ego sum et ante me non est alius Deus et post me non erit.[5]) Es bezeugt hier der Vater, aber auch sein auserwählter Knabe, der nach dem Evangelium[6]) sein Sohn ist, daß vor und nach Gott kein anderer Gott ist. Es ist Ein Zeugnis von zwei Personen. In dem Einen zeugenden Gott ist der Knabe (der Sohn) eingeschlossen, ist ihm also gleich im Namen und in der Zeugniskraft.[7])

Daher nennt der Vater ihn schlechthin Gott: Non apponam adhuc, ut miserear domui Israel, sed enim adversans dversabor illis: filiorum autem Iuda miserebor et salvos eosa faciam in Domino Deo ipsorum.[8]) Der Gott, in dem wir sollen gerettet werden, ist der Sohn Gottes; denn er ist unser

---

[1]) Deut. 33, 16.

[2]) de trin. IV, 33.

[3]) Ps. 44, 8.

[4]) de trin. IV, 35; Tertull. adv. Prax. 13; Ambros. de fide I, 3, 24.

[5]) Js. 43, 10.

[6]) Matth. 12, 18: Ecce puer meus, quem elegi, dilectus meus, in quo complacuit anima mea.

[7]) de trin. IV, 35f; Athan. or. III, 6; Ps. — Vigil. Taps. c. Marivad. I, 2 (M. 62, 356).

[8]) Os. 1, 6f.

(ipsorum) Gott, da Gott (der Vater) in ihm uns vor aller Zeit auserwählt hat[1]) und wir ihm als Erbschaft übergeben wurden.[2]) Daß er gleicher Gott mit dem Vater ist, erhellt daraus, daß der Vater selbst ihm den Namen Gott gibt, während der Vater dadurch, daß er ihm den Namen gibt, die eigene Innascibilität bezeugt.[3])

Ebenso nennt ihn der Vater Gott bei Isaias: Quoniam sic dicit Dominus Deus sanctus Israel, qui fecit quae ventura sunt: Interrogate me de filiis vestris et de filiabus et de operibus manuum mearum mandate mihi. Ego feci terram et hominem super eam, ego omnibus sideribus praecepi, et suscitavi regem cum justitia, et omnes viae ejus rectae. Hic aedificabit civitatem meam, et captivitatem plebis meae convertet, non cum praemio, neque cum muneribus, dicit Dominus Sabaoth. Laborabit Aegyptus, et mercatus Aethiopum et Sabain. Viri excelsi ad te transibunt, et tui erunt servi, et post te sequentur alligati vinculis, et adorabunt te, et in te deprecabuntur; quoniam in te est Deus, et non est Deus praeter te. Tu enim es Deus, et nesciebamus. Deus Israel salvator. Erubescent et pudebit omnes qui adversantur ei, et ibunt cum confusione.[4])

Der sprechende und schaffende Gott (Vater) bezeugt, daß er einen König erwecken wolle, der ihm (Gott) eine Stadt erbauen und das Volk erlösen wolle nicht durch Belohnungen und Geschenke, sondern durch seine Gnade. Nach den Leiden Ägyptens, d. h. nach dem in Ägypten besonders gepflegten Heidentum, werden Magier von Äthiopien kommen und dem Könige Waren, Geschenke nämlich, darbringen. Denn die Magier, die den Heiland anbeten, sind Äthiopier: In conspectu ejus procident Aethiopes.[5]) Die vornehmen

---

[1]) Ephes. 1, 4.

[2]) Ps. 2, 8; in ps. 67, 21.

[3]) de trin. IV, 37; Tertull. adv. Prax. 18.

[4]) Is. 45, 11—16 nach LXX. Vgl. zu dieser Stelle Peñalosa, de Christi et Spiritus S. divinitate, disp. 7.

[5]) Ps. 71, 9.

Männer aber, die zu ihm kommen und gebunden ihm folgen werden, sind die Apostel Petrus: Petrus, Dominum suum secuturus, praecingitur[1]); Paulus: Servus Christi, Paulus, in vinculis gloriatur.[2]) Sie sind es, die, wenn Isaias schreibt: Quoniam in te est Deus, sagen: Deus in Christo erat mundum reconcilians sibi[3]); wenn er schreibt: Et non est Deus praeter te, erwidern: Unus est enim Dominus noster Jesus Christus per quem omnia[4]); denn wenn er der Eine ist, so ist kein anderer außer ihm; wenn der Prophet endlich sagt: Tu es Deus et nesciebamus, ebenso bekennen: Quorum patres, ex quibus Christus, qui est super omnia Deus.[5])

Von diesem König, der somit Christus ist, sagt der Vater: In te est Deus et non est Deus praeter te. Gott kann hier nicht einpersönlich gedacht werden, da er die Worte „in te" offenbar zu einer bei ihm sich befindlichen Person sprechen muß, zu einer Person, in der er wohnt, weshalb ein Bewohner und ein Bewohnter zu unterscheiden sind. Dieser Unterschied ist aber nur ein persönlicher, kein wesentlicher; denn Gott wohnt nicht in einer ihm fremden Wohnung, sondern in seiner, ihm gehörenden (wesensgleichen). Es ist somit Christus Gott; denn der, in dem Gott ist, muß Gott sein.[6]) Die Worte: Non est Deus praeter te, sind also davon zu verstehen, daß Gott im Sohne ist. Daraus folgt, daß auch die Worte: Non est Deus praeter me nicht von einem einpersönlichen Gott, nicht von einer persönlichen Proprietät (peculiare[7]) des Vaters dürfen aufgefaßt werden; denn wenn das, von wem sollten

---

[1]) Joh. 21, 7.

[2]) Philem. 1.

[3]) 2. Cor. 5, 19.

[4]) 1. Cor. 8, 6.

[5]) Röm. 9, 5; Tertull. adv. Prax. 13; Faust. de trin. III, 2; Fulg. Rusp. ad Thrasim. II, 3 (M. 65, 248); Isidor. Hisp. de nativ. Dom. 4.

[6]) de trin. IV, 40; in ps. 122, 2f; ed. maur. II, 99d; Ambros. de fide I, 16, 106.

[7]) de trin. IV, 41.

dann die Worte gelten, daß „kein Gott außer dir“ sei? Vielmehr haben diese den Sinn, es sei dem Sohn ebenso wie dem Vater eigen, daß außer ihm kein Gott sei; ihm komme die vollkommene Göttlichkeit (perfecta divinitas[1]) ebenso zu wie dem Vater. Wenn beide Personen der Natur nach vollkommen gleich stehen, so darf in ihrem Wesen kein Unterschied gemacht werden: Quid exaequata discriminas? quid comparata discernis? Ebensowenig aber dürfen der Offenbarung zufolge die beiden Personen konfundiert (das heißt, der Vater als einpersönlich aufgefaßt) werden: Immorare Dei verbis, confitere Dei vocibus, et fuge confusionis denuntiationem.[2])

Ebenso Baruch (bei Hilarius Jeremias): Hic Deus noster est et non deputabitur alter ad eum . . . Post hoc super terram visus est et inter homines conversatus est.[3]) Weil den Vater niemand sieht als der Eingeborne, so kann hier unter Gott nur der Sohn gemeint sein, der als sichtbarer Mensch und berührbarer Gott auf Erden erschien. Ihm nun wird kein anderer Gott gleichgestellt, weil er eben keine andere als die Eine göttliche Natur besitzt.[4])

Die Worte: Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est, sind also davon zu verstehen, daß der Vater, aber auch, daß der Sohn Gott ist, daß beide eins sind, nicht persönlich (unione), sondern ob der Einen Natur.[5])

Somit haben wir nach der Lehre der hl. Schrift Gott

---

[1]) de trin. IV, 41.

[2]) ib.

[3]) Baruch. 3, 36; 38.

[4]) de trin. IV, 42; ed. maur. II, 101 b. Eine Inferiorität des Sohnes läßt sich aus der alleinigen Sichtbarkeit desselben nicht folgern (Münscher, Dogmengesch. III, 524), sondern nur eine persönliche Differenz. Der Sohn, als die substanzielle Kraft des Vaters, ist es eben, der uns die Offenbarung über den Vater bringt. Mar. Victor. adv. Ar. II, 4; cf. S. 13; 41; Hergenröther, Die Lehre von der göttl. Dreieinigkeit, 136.

[5]) de trin. l. c.

und Gott uns zu denken, also zwei Personen, die Ein Gott sind; denn es heißt nicht Götter; aber auch nicht Eine Person; denn die Schrift unterscheidet zwischen Deus und Deus.[1]) Es entsteht nun die Frage, ob der Sohn, nachdem er der Eine Gott, auch der wahre Gott ist.[2]) Die Wahrheit einer Natur aber ergibt sich aus deren Tätigkeit.[3])

Daß nun der Sohn wahrer Gott ist, beweist die Schöpfung. Ist ja Alles durch ihn und in ihm. Wenn er aber Alles und Alles aus Nichts und wenn er das so macht, daß es Gott gefällt, so muß er Gottes Kraft und Natur und darum auch die wahre göttliche Natur haben.[4])

In den Worten: Et dixit Deus: fiat firmamentum und: Et fecit Deus firmamentum, liegt nur ein Unterschied der Personen, einer befehlenden und schaffenden ausgedrückt; im Namen (Gott), in der Kraft und in der Natur tritt kein Unterschied hervor. Denn daß hier eine sprechende Person aufgeführt ist, hat nicht etwa die Bedeutung, die andere, die schaffende Person, ihrer Kraft und Natur zu entkleiden, sondern beweist sie vielmehr. Denn einen Befehl ausführen, ist ein Argument dafür, daß dem Ausführenden dieselbe Kraft und Natur innewohne, wie dem Befehlenden. Wenn nun der Befehlende wahrer Gott ist, warum nicht auch der Schaffende? Liegt im Befehlen die wahre Gottheit enthalten, warum nicht in dessen Ausführung? Der Sohn ist also Gott, weil er

---

[1]) de trin. V, 2: Sed nos sapientiam Dei ... consecuti ... hunc responsionis nostrae (auf die Einwürfe der Gegner) ordinem inchoavimus, qui et aditum sibi demonstrandae veritatis acquireret, nec se periculo impiae professionis insereret: temperato inter utrumque moderamine, non negantes Deum unum, sed eo ipso auctore Deum et Deum, per quem Deus unus praedicatus est, praedicantes; et Deum unum non per unionem docentes, neque rursum ad diversitatis numerum desecantes, neque contra tantum in nominibus confitentes, sed Deum et Deum, reposita et dilata adhuc plenius unitatis quaestione, monstrantes.

[2]) de trin. V, 3.

[3]) ib. cf. S. 41.

[4]) ib. V, 4.

Schöpfer und allmächtig ist. Vermag er ja nicht bloß das zu tun, was er will; seinen Willen tun, wäre zwar ein Zeichen von Kraft; sondern er vermag zu tun, was einer ihm sagt. Das eben zu vollführen, was einem durch einen Befehl nur bezeichnet zu werden braucht, ist ein Beweis für eine vollkommene Kraft. Stehen nun Befehl und Ausführung gleich, dann auch der Befehlende und Handelnde, durch dessen Handlung diese Gleichheit herbeigeführt wird, und darum muß dieser in Wahrheit die Natur des Befehlenden haben.[1]) Sonach ist der Sohn Gott dem Namen, der Kraft, der Natur nach, und somit nicht falscher, adoptierter, nomineller Gott. Das lehrt die Weltschöpfung.[2])

Wenn der Sohn trotzdem nicht wahrer, sondern falscher Gott wäre, so könnte ihn der Vater nicht als ihm gleichstehend betrachten; denn Wahres und Falsches, überhaupt Konträres hält doch niemand für ein und dasselbe.[3]) Nun sagt aber Gott: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Aus den Worten können wir auf die Gedanken und hiemit auf die objektive Wahrheit schließen, durch welche ja die Gedanken angeregt werden. Wenn nun der Vater spricht: Faciamus, so muß er sich denken, der Sohn sei nicht anderer Gesinnung, sei ihm nicht fremd, sei nicht schwach, sondern stark genug, um das auszuführen, was der Vater will.[4])

Dieser Gedanke des Vaters von der Gleichheit des Sohnes mit ihm erhält noch mehr Licht aus den Worten: Ad imaginem et similitudinem nostram. Der wahre Gott könnte doch nicht zu einem falschen sagen nostram, könnte nicht Ein Bild mit ihm gemeinsam haben. Vater und Sohn schaffen

---

[1]) de trin. V, 5: Atque ita cum quidquid dici potest, id ipsum et effici possit, tenet veritatis naturam ea quae dictis exaequatur operatio . . . Ut significatio est Dei potentis in dicto, ita intelligentia est Dei potentis in facto.

[2]) l. c. V, 5.

[3]) de trin. V, 6; Mar. Victor. adv. I, 20.

[4]) de trin. V, 7; Athan. de trin. II, 16.

nach ihrem Bild, sie haben also Ein Werk und Ein Bild gemein: Wie soll da zwischen Vater und Sohn Wahres und Falsches sich finden, und der nicht wahrer Gott sein, zu dem der wahre Gott sagt: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram? Eins müssen diejenigen sein, die im erschaffenen Menschen Einen Ausdruck (exemplum) ihres Bildes und ihrer Ähnlichkeit haben.[1])

Ferner heißt es: Et fecit Deus hominem; ad imaginem Dei fecit eum. Nun ist es sicher der Sohn, der den Menschen macht; ist ja Alles durch ihn. Er macht nun den Menschen nach dem Bilde Gottes (des Vaters); aber auch nach seinem Bilde: ad imaginem et similitudinem nostram. Da nun das Bild des Vaters und Sohnes Ein Bild ist, nach welchen Gottes Bild sollte dann der Sohn schaffen, wenn er nicht wahrer Gott ist?[2])

Die gleiche Wahrheit ergibt sich aus jener Stelle, wo der Engel Gottes der Agar erscheint. Denn der Name „Engel“ deutet nicht etwa ein Wesen an, das niedriger stünde als Gott, ist überhaupt keine Bezeichnung einer Natur, sondern eines Dienstes (officium). So heißen selbst die Winde und das Feuer Engel[3]), weil sie im Dienste Gottes stehen. Der Sohn Gottes nun heißt deshalb Engel, weil er den Dienst hatte, der Welt den Vater zu offenbaren. Wegen dieses Dienstes aber verdient der Sohn seine Natur nicht; denn durch einen Dienst ändert sich niemandens Natur.[4]) Welches aber die Natur dieses Engels ist, wird im Namen Gott ausgesprochen. Und daß diesem Gott die wahre Gottesnatur zukommt, ergibt sich aus seiner Macht. Denn er vermehrt Israel zu einem großen Volke und verspricht seinem Namen

---

[1]) de trin. V, 8; Chrysost. homil. XI, 3; Ambros. de fide, I, 7, 53; Alcuin, de fide trin. I, 2; Athan. or. III, 9; Mar. Victor. adv. Ar. I, 20; Justin. M. apol. I, 63.

[2]) de trin. V, 8f.

[3]) Ps. 103, 4.

[4]) de trin. V, 13.

die Vermehrung der Völker, eine Tat, die sicher nicht die eines Engels ist, sondern nur Gottes sein kann. Wenn er aber einmal Gott ist, kann er doch nicht zugleich Gott und wieder kein wahrer Gott sein, wie ja Feuer und Wasser auch nicht zugleich falsches und wahres Feuer und Wasser sein können.[1])

Oder soll vielleicht dadurch, daß der Sohn Engel Gottes genannt wird, ausgedrückt sein, er sei ein bloßer Adoptivsohn? Allein dem Abraham erscheint er als bloßer Mensch, und doch betet er ihn an und wird gerade ob dieses Glaubens gerechtfertigt und zum Vater der Völker eingesetzt; auch sagt er von ihm, daß ihm kein Werk unmöglich sei.[2]) Ist es aber nicht Gott allein, dem kein Werk unmöglich ist? Was soll also diesem Engel von der wahren Natur Gottes fehlen?[3])

Was soll ferner derjenige für ein Gott sein, der als Herr vom Herrn über Sodoma Feuer und Schwefel regnen läßt? Ist er nicht wahrer Herr vom wahren Herrn? Oder, den Personenunterschied ausgenommen, was für ein Unterschied besteht zwischen Herr und Herr? Die Arianer nennen den wahren Gott allein einen gerechten Richter. Nun richtet aber der Sohn, der Herr, gerecht über Sodoma, wie Abraham bekennt[4]), und dieser Richter ist auch nach Überzeugung der Arianer der Sohn: weshalb soll also dieser nicht wahrer Gott sein? Tuo te, impie, teneo mendacio . . . ementire saltem aliquid per hanc impiam et stultam verbi tui impudentiam, unde non verus est.[5])

Jakob überwindet im Kampfe den mit ihm Ringenden, und doch bittet er den Schwächeren um seinen Segen, weil er ihn mit den Augen des Glaubens als Gott erkennt. Er hält ihn aber für einen wahren, nicht angenommenen Gott,

---

[1]) de trin. V. 11; 13; 14; Justin. M. apol. I, 63; Gregor. Mag. homil. 34.

[2]) Gen. 18, 14.

[3]) de trin. V, 15.

[4]) Gen. 18, 25.

[5]) de trin. V, 16.

denn er verlangt nicht mit angenommenen, sondern mit wahren Segnungen beschert zu werden.[1])

Zum nämlichen Jakob sagte Gott: Dixit autem Deus ad Jacob: Surge et ascende in locum Bethel, et habita ibi et fac ibi sacrificium Deo, qui visus est tibi cum recederes a facie Esau.[2]) Nun haben wir zu Gott nur durch den Sohn Gottes Zutritt[3]), und Gott kann nur durch Gott erkannt und verehrt werden.[4]) Warum soll nun der Gott, der hier für den auf die Himmelsleiter sich stützenden Gott Ehre forderte, nicht wahrer Gott sein? Nachdem er denselben Namen Gott führt, kann er nicht aus der Art geschlagen sein, so daß er nicht wahrer Gott wäre.[5])

Der Engel Gottes erscheint im Dornbusch und spricht als Gott aus dem Feuer. Engel ist er in seinem Dienst, Gott der Natur nach. Aber vielleicht nicht wahrer Gott? Allein ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, wie der Engel sich nennt, nicht wahrer Gott? Er nennt sich denjenigen, der ist. Hat er also nicht das, was Gott ist?[6])

Dies ist die Lehre des Moses über den Sohn Gottes, und daß man ihm hierin Glauben schenken müsse, hat Christus selber betont.[7]) Dem Moses wurde das Gesetz von Gott übermittelt: Mittler ist aber nur der Sohn. Diesem Gott (dem Sohne also) führte Moses das Volk entgegen[8]), dieser Gott ist auf den Berg herabgestiegen[9]), diesen Gott haben die Israeliten gefürchtet, so daß sie bei dessen Reden schon zu sterben glaubten und Moses baten, daß er mit ihnen rede[10]);

---

[1]) de trin. V, 19; Athan. or. III, 12.
[2]) Gen. 5, 1.
[3]) Joh. 14, 6.
[4]) Matth. 11, 27.
[5]) de trin. V, 20.
[6]) ib. V, 22.
[7]) Joh. 5, 46.
[8]) Exod. 19, 17.
[9]) ib. 19, 20.
[10]) ib. 20, 19.

durch den Verkehr mit diesem Gott wurde das Angesicht des Moses verklärt; diesen Gott ruft Moses zum Zeugen an; von ihm spricht er; zu dessen Anbetung ruft er unter der Freude der Völker die Engel herbei[1]); dessen Segnungen ruft er auf das Haupt Jakobs herab[2]); und nach all dem wagt es einer, zu behaupten, dieser Gott sei zwar dem Namen nach Gott, nicht aber in Wahrheit?[3])

Um dem Sohne die wahre Gottheit abzusprechen, berufen sich die Häretiker auf die Stelle: Benedicent te verum Deum.[4]) Der Sprechende ist der Sohn Gottes. Wenn er nun mit „dich" den Vater allein als wahren Gott bezeichnet, so scheint er sich von der wahren Gottesnatur auszuschließen. Allein das Wort „dich" ist von den Häretikern fälschlich beigesetzt, und da somit der Ausspruch heißt: Benedicent verum Deum, ist der Einwurf hinfällig.

Die Stelle hat übrigens folgenden Zusammenhang: Propterea sic dicit Dominus: Ecce qui serviunt mihi, manducabunt, vos vero esurietis; ecce qui serviunt mihi, bibent, vos autem sitietis; ecce qui serviunt mihi, exultabunt in laetitia, vos autem clamabitis propter dolorem cordis vestri, et a contribulatione spiritus ululabitis. Relinquetis enim vos nomen vestrum in laetitia electis meis, vos autem interficiet Dominus. Servientibus vero mihi vocabitur nomen novum, quod benedicetur super terram, et benedicent Deum verum et qui jurant super terram, jurabunt in Deum verum.[5])

Es ist auffallend, warum Gott, der sonst beim Propheten einfach Gott genannt wird, plötzlich als wahrer Gott erscheint. Der Grund liegt darin, daß hier unter dem wahren Gott der Sohn Gottes zu verstehen ist. Diesen kannten die Juden nicht, da sie vom Vater nichts wußten, und der Sohn

---

[1]) Deut. 32, 43.
[2]) ib. 33, 16.
[3]) Is. 65, 16.
[4]) de trin. V, 25; 26; 31; ed. maur. II, 120, i.
[5]) Is. 65, 13—16 nach LXX.

wegen seiner leiblichen Gestalt nicht von Allen als wahrer Gott würde erkannt werden.[1]) Die ganze Stelle ist nämlich auf die christliche Zeit zu beziehen. Denn die Belohnung oder Bestrafung für gegenwärtige Güte oder Bosheit erfolgt erst in der Zukunft (die mir dienen, werden essen; ihr aber werdet hungern; die mir dienen, werden trinken; die mir dienen, werden jubeln; die aber nicht dienen, werden schreien und heulen). Ferner wird das fleischliche Israel seinen Namen den Auserwählten hinterlassen. Dieser Name ist Israel, denn an die Israeliten sind die zitierten Worte gerichtet. Die Auserwählten aber, welche diesen Namen einstens führen sollen, sind die Christen, „die nach dem Geiste, nicht nach dem Buchstaben wandeln".[2]) Und daß diese Auserwählten nur die Christen sein können, erhellt aus den Worten, daß diesen ein „neuer Name" soll beigelegt werden. Der neue Name aber, den die Auserwählten nie zuvor hatten und endlich empfingen, ist der Name „Christ". Die Christen aber preisen den Sohn Gottes als den wahren Gott und schwören zu ihm, wie die ganze christliche Kirche bezeugt.[3])

Nun ist bei Is. l. c. das Subjekt der ganzen Stelle der „Herr". Dieser aber ist der Sohn Gottes; folglich ist es auch dieser, der als „wahrer Gott" gepriesen werden soll.[4])

Diese Wahrheit ergibt sich aus dem weiteren Text bei Isaias[5]): Palam apparui non interrogantibus me et inventus sum non quaerentibus me. Dixi: ecce sum genti qui non invocaverunt nomen meum. Extendi manus meas tota die ad populum diffidentem et contradicentem. Das sind Worte Gottes, wie sich aus der Parallelstelle Deut. 32, 21 ergibt.[6]) Unter Gott ist aber hier nicht der Vater, sondern der

---

[1]) de trin. V, 27.

[2]) Röm. 2, 29.

[3]) de trin. V, 28—30; Cyrill. Hier. catech. X, 6; Vig. Taps. c. Ar. I, 20 (M. 62, 194); (idem?) de trin. 2. (M. 62, 248).

[4]) de trin. V, 29 f.

[5]) Is. 65, 1, 2.

[6]) de trin. V, 31.

Sohn zu verstehen gemäß Röm. 10, 13—21, wo Paulus beide Stellen: Deut. l. c. und Is. l. c. vom Sohne gesprochen sein läßt.[1]).

Diese Interpretation des hl. Paulus auf den Sohn ist nicht etwa eine willkürliche. Isaias selbst will die bei ihm aufgezeichneten Worte vom Sohne verstanden wissen. Denn von jener göttlichen Person, welche Is. 65, 1ff. Subjekt ist, schreibt er: A saeculo non audivimus, nec oculi nostri viderunt Deum praeter te, et opera tua, quae facies expectantibus misericordiam tuam.[2]) Unter Gott, den Isaias gesehen, kann nur der Sohn verstanden werden; denn dessen Inkarnation aus der Jungfrau verkündete er voraus, und das Evangelium bestätigt es: haec autem dixit Isaias, quando vidit honorem ejus et locutus est de eo. Sehen konnte er nur den Sohn, nicht den Vater.[3]) Da somit der Vater nie gesehen wurde, wie der Sohn erzählt, der im Schoße des Vaters ist, so kann der Gott, der dem Isaias erschien und von dem er l. c. berichtet, nur der Sohn sein, und diesen nennt nun in der Interpretation dieser Stelle der Prophet selbst, das Evangelium, der Apostel, die Kirche wahren Gott.[4])

Dieser wahre Gott ist wieder der Eine Gott: Videte, videte, quoniam ego sum Deus, et non est Deus praeter me.[5]) Diese Stelle, wie oben[6]) schon nachgewiesen, bezieht sich auf den Sohn; denn der nämliche Gott, von dem hier die Rede, ist Subjekt des in der gleichen Stelle vorkommenden Satzes: Laetamini gentes cum plebe ejus, welchen Satz Paulus in Verbindung mit der Parallelstelle Is. 11, 1 vom Sohne Gottes interpretiert.[7])

Ebenso Isaias: Quoniam in te est Deus, et non est

---

[1]) de trin. V, 32.
[2]) Is. 64, 3 nach LXX.
[3]) Joh. 1, 18; de trin. V, 33; ed. maur. II, 126f.
[4]) de trin. V, 34.
[5]) Deut. 32, 39.
[6]) S. 168f.
[7]) Röm. 15, 10. 12; de trin. V, 36.

praeter te Deus.[1]) Ist Gott im Sohne, so sind Vater und Sohn nicht trennbar, somit auch nicht getrennt dem Wesen nach. Und weil Gott in ihm ist, so kann außer ihm kein Gott mehr sein.[2])

Dieselbe Einheit findet sich bei Baruch ausgesprochen: Hic Deus noster est, et non deputabitur alter ad eum.[3]) Kein anderer Gott wird dem Sohn beigezählt, weil der wahre Gott in ihm ist. Wie soll man da bezüglich des Sohnes noch von einem wahren und nicht wahren, andersartigen und hervorragenden, diesem und jenem (diversum et diversum) Gott reden, wenn es sich nur um Einen Gott handelt? Ein Gott ist es, jedoch nicht ein einpersönlicher.[4])

3. Der Sohn ist nicht nomineller, sondern wahrer Gott gemäß der Lehre des N. T.

Gegen die Einheit der göttlichen Natur des Sohnes mit der des Vaters führen die Häretiker folgende Texte an: Quid me dicis bonum? Nemo est bonus nisi unus Deus.[5]) Wer dieser Eine Gott nicht sei, könne auch nicht wahrer Gott sein, selbst wenn er den Namen Gott trage. Ferner könne der Sohn nur dem Namen nach Gott sein, weil es heiße: Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum.[6]) Auch fehle ihm die Natur Gottes, weil er dessen Kraft nicht besitze: Non potest Filius ab se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem.[7]) Ausdrücklich heiße es: Pater major me est.[8]) Der Sohn könne endlich nicht Gott

---

[1]) Is. 45, 14.
[2]) de trin. V, 38.
[3]) Baruch. 3, 36.
[4]) de trin. V, 39.
[5]) Mark. 10, 18.
[6]) Joh. 17, 3.
[7]) Joh. 14, 28.
[8]) l. c.

und müsse vom Vater verschieden sein, weil er nicht das gleiche Wissen wie der Vater habe: De die autem illa et hora nemo scit, neque angeli in coelis, nec Filius nisi Pater solus.[1])

Allein all diese Aussprüche müssen interpretiert werden gemäß den Umständen, unter denen sie gesprochen wurden und nach dem Zusammenhange, in welchem sie in der hl. Schrift stehen.[2]) Daher ist besonders zu beachten, ob Christus sie seiner göttlichen oder seiner menschlichen Natur nach gebraucht hat.[3])

Was nun die Worte betrifft: Quid me dicis bonum? Nemo est bonus nisi solus Deus, so will Christus hiemit keineswegs leugnen, daß er gut sei und etwa behaupten, daß er schlecht sei. Nennt er sich doch selbst sanftmütig und demütig.[4]) Er weist den Namen „gut" bloß im Sinne des Fragestellers ab, der ihn bloß als Menschen betrachtet und ihn nur als solchen gut nennen will. Die Frage lautete nämlich: Magister bone, quid boni faciam?[5]) Da Jesus den Titel „gut" nicht von sich wies, negierte er von der Ansprache nur, daß er ein guter Lehrer im Sinne des Fragestellers sei, tadelte also nicht den Titel, sondern den Glauben des Jünglings. Denn dieser hielt Christus nicht für den Messias, sondern für einen gewöhnlichen Gesetzeslehrer. Als solcher wollte er nicht „gut" geheißen werden, wohl aber, wenn er als der Eine Gott anerkannt würde. Daher sagt er: Nemo bonus nisi unus Deus.[6])

Daß er, freilich nicht im Sinne des Jünglings, guter Lehrer sei, gibt er zu verstehen mit den Worten: Unum tibi deest;

---

[1]) Mark. 13, 32; de trin. IX, 2.

[2]) de trin. IX, 2; 15.

[3]) ib. IX, 3; 5; 6.

[4]) Matth. 11, 29; de trin. IX, 15; Basil. adv. Eunom. IV, S. 291; Ambros. de fide II, prolog. 14; dazu ed. maur. in h. l.; II, 2, 20ff.; Vigil. Taps. c. Ar. I, 4 (M. 62, 182); c. Varimad. I, 33 (M. 62, 374); Alcuin c. Felic. V, 10; Petav. de trin. II, 4, 13; Werner, Gesch. der apolog. u. polem. Lit. II, 59f.

[5]) Mark. 10. 17.

[6]) de trin. IX, 16; in Matth. XIX, 4. An letzterer Stelle bemerkt Hilarius, Christus weise die Benennung „gut" ab, insofern er ein strenger Richter sei. Ambros. de fide II, 1, 17; 19.

vade, quaecunque habes vende, et da pauperibus, et habebis thesaurum in coelo; et veni et sequere me.[1]) Gut ist, der himmlische Schätze verspricht, und als Lehrer will der betrachtet werden, der als ein Führer zu dieser vollkommenen Glückseligkeit sich darstellt; aber auch Gott ist der, der himmlische Schätze anbietet. Und so bezeichnet sich Jesus sowohl als Gott, als auch als gut, und trennt sich somit nicht von dem Einen Gott, da er, den einen Gott gut nennend, genau das spricht und tut, was der Kraft, Güte und Natur des Einen Gottes zukommt.[2]) Wo er als Christus und als Herr anerkannt ist, weist er den Titel „gut" und „Lehrer" keineswegs zurück und trennt sich somit nicht von dem Einen Gott. So sagt er zu den Aposteln: Vos me vocatis magistrum et Dominum, et bene dicitis; sum etenim[3]), und: Ne vocemini magistri, quia magister vester Christus est.[4])

Wie Christus hier sich nicht vom Einen Gott trennt, so auch nicht, wenn er sagt: Credite in Deum et in me credite.[5]) Christus beansprucht die gleiche Ehre, daß man an ihn glaube, wie an den Vater. Wenn er sich aber in der Ehre nicht von Gott trennt, wie soll da ein Unterschied in der Natur sein? Wenn er sagt, man müsse an Gott glauben und an ihn, hat er damit nicht ausgedrückt, welche Natur er habe? Die Natur des Sohnes läßt sich von der des Vaters nur dann trennen, wenn auch im Glauben an ihn und Gott ein Unterschied besteht. Wenn der Glaube an Gott, ohne daß man an Christus glaubt, das Leben verleiht, dann wohl ist Christus vom Namen und der Natur Gottes getrennt. Wenn aber denen, die an Gott glauben, nur dann in vollkommener Weise das Leben gegeben wird, wenn sie auch an Christus glauben, und Christus dennoch von der Natur Gottes zu trennen ist,

---

[1]) Mark. 10, 21.

[2]) de trin. IX, 17.

[3]) Joh. 13, 13.

[4]) Matth. 23, 10; de trin. IX, 18; Origen. de princ. I, 2, 13; c. Cels. V, 11; in Joann. tom. I. 40; Athan. de incarn. 7.

[5]) Joh. 14, 1.

dann, meint Hilarius, könne nicht er die zitierten Schriftworte mehr erklären, sondern der Leser müsse es tun. Daher muß Christus wie im Glauben, so auch in der Natur mit dem Einen Gott verbunden gedacht werden, ohne jedoch auch der Person nach mit dem Vater Eins zu sein; denn dies ist ausgeschlossen, da es heißt, man müsse an Gott und an ihn glauben.[1])

Er bekennt sich wirklich als Eins mit dem Vater: Ego autem habeo testimonium majus Joanne. Opera enim quae dedit mihi Pater, ut perficiam ea, ipsa opera, quae facio, testimonium perhibent de me, quoniam Pater me misit. Et qui misit me Pater, ipse testificatus est de me. Neque vocem ejus unquam audistis, neque figuram ejus vidistis, et verbum ejus non habetis in vobis manens: quoniam me misit ille, huic vos non creditis.[2]) Der Vater gibt Zeugnis für die Sendung des Sohnes. Aber man hat jenen weder gesehen, noch gehört, und die Leute in Jerusalem, zu denen jetzt Christus spricht, haben auch jenes Zeugnis nicht vernommen, das der Vater einst am Jordan gab.[3])

Wie kann man nun den Vater hören, nachdem man seine Stimme nicht vernommen? Oder vielleicht haben sie die Leute in Jerusalem nicht gehört, da Johannes allein in der Wüste sie hörte. Wie hat der Vater nun in Jerusalem Zeugnis gegeben? Denn das Zeugnis des Johannes benützte Christus nicht, da er ein größeres hat. Dieses Zeugnis, sagt Christus, sind seine Werke, und daher können sich die nicht entschuldigen, die das Zeugnis des Vaters nicht vernahmen, weil diese Werke eben das Zeugnis des Vaters seien, das Zeugnis nämlich, daß der Sohn vom Vater gesandt sei. Die Werke Christi und das Zeugnis des Vaters sind also Eins, und daher muß notwendig die Natur des Vaters als im Sohne

---

[1]) de trin. IX, 19.

[2]) Joh. 5, 36—38. Bezüglich der Lesart cf. Knabenbauer, Comment. in Evang. sec. Jo. 204.

[3]) Matth. 3, 17; de trin. IX, 20.

wirksam gedacht werden, und der wirkende Sohn vom bezeugenden Vater untrennbar sein.[1]) So sind jene nicht entschuldbar, welche die Stimme des Zeugnis gebenden Vaters nicht gehört, seine Gestalt nicht gesehen, sein Wort nicht haben; denn wenn sie auch den Urheber (causa) nicht gesehen und gehört haben, so hätten sie nur an den glauben dürfen, den der Vater gesandt. Hiedurch hätten sie den Vater gesehen, gehört, sein Wort in sich. Also muß der Sohn Einer Natur mit dem Vater und untrennbar von ihm sein, obschon nicht Einer Person, da er ja vom Vater geschickt ist.[2])

Tatsächlich eignet sich auch Christus in der nämlichen Rede, der die soeben zitierten Worte entnommen, die Ehre der Einen Gottheit zu: Non vultis venire ad me, ut vitam habeatis. Honorem ab hominibus non accipio, sed cognovi vos, quoniam dilectionem Dei non habetis in vobis. Ego veni in nomine Patris mei, et non accepistis me: si alius venerit in nomine suo, illum recipietis. Quomodo potestis vos credere, qui honorem ab hominibus accipitis, et honorem ejus, qui est solus Deus, non quaeritis?[3]) Zunächst mißbilligt es Christus, Ehre von Menschen anzunehmen, weil man vielmehr bei Gott Ehre suchen müsse. Daß die Menschen selbst einander Ehre erweisen, ist Sache der Ungläubigen. Was kann denn ein Mensch dem andern für Ehre erweisen? Daraus, daß die Juden nur menschliche Ehre suchen, erkenne er, daß sie keine Liebe zu Gott haben, und diese haben sie nicht, weil sie ihn nicht aufnahmen, der doch im Namen des Vaters komme. Im Namen des Vaters kommen heißt sicher soviel, als im Namen Gottes kommen; haben die Juden ja gerade deshalb keine Liebe zu Gott, weil der Sohn im Namen des Vaters kommt. Damit sagt aber Christus auch, daß er in der Natur Gottes sei; tut er ja Göttliches, da er das Leben verleihen kann: Non vultis venire ad me, ut vitam habeatis, was er zudem

[1]) de trin. l. c.
[2]) de trin. IX, 21.
[3]) Joh. 5, 40—44.

in derselben Rede bereits bemerkt hatte: Amen, amen dico vobis, quoniam venit hora et nunc est, in qua audient mortui vocem filii Dei, et qui audierint, vivent.[1]) Weil es daher Eins ist, im Namen des Vaters oder Gottes zu kommen, so hat Christus Eine Natur mit dem Vater; verschieden ist er nur der Person nach, weil er im Namen des Vaters kommt.[2])

Dagegen werden die Menschen von einem anderen, der auch im Namen des Vaters kommt, Ehre annehmen und sie ihm erweisen, und das eben deshalb, weil er purer Mensch ist. Im Namen Gottes kommt er trügerischer Weise. Dies wird der Antichrist sein, denn dieser wird sich als Gott ausgeben. Nun lehrt der Sohn, die Menschen erwiesen dem Antichrist und sich gegenseitig Ehre, nicht aber ihm und dem alleinigen Gott. Trennt sich da Christus von der Ehre des alleinigen Gottes? Gewiß nicht, und dessen sind Zeuge die Worte, die Christus in derselben Rede zuvor gesprochen: Ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem. Qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem, qui misit illum.[3]) Vater und Sohn stehen also an Ehre gleich, und doch kommt sicher nur der gleichen Natur gleiche Ehre zu, gleiche Ehre aber bewirkt doch keine Trennung der Geehrten. Wenn nun die Menschen den alleinigen Gott nicht ehren, Vater und Sohn aber gleiche Ehre haben, so folgt, daß der Sohn nicht außerhalb der Ehre des alleinigen Gottes sich finden kann.[4])

Und wie sehr die Ehre des Vaters und Sohnes Eine Ehre ist, ergibt sich aus den Worten: Infirmitas ista non est usque ad mortem, sed pro gloria Dei est, ut honorificetur Filius Dei per eam.[5]) Damit der Sohn Gottes geehrt werde, stirbt Lazarus für die Ehre Gottes. Es ist also in der Ehre

---

[1]) Joh. 5, 25.

[2]) de trin. IX, 22; Didym. de Spir. S. II, 512.

[3]) Joh. 5, 23.

[4]) de trin. IX, 23; ed. maur. II, 275e; Hurter, opusc. ser. alt. IV, 381; Chrysost. in ps. 8, 9; Alcuin, in Jo. IV, 17.

[5]) Joh. 11, 4.

des Sohnes die Ehre Gottes eingeschlossen, Vater und Sohn sind der Gottheit nach Eins, jedoch so, daß der Personenunterschied gewahrt bleibt, da durch Nennung des Sohnes Gottes die Kenntnis des Vaters bereits gegeben ist.[1])

Ja gerade an jener Stelle, welche zur Leugnung der göttlichen Natur des Sohnes benützt wird, lehrt der Sohn seine Einheit mit dem Einen Gott. Auf die Frage des Schriftgelehrten nämlich, welches das vorzüglichste Gebot im Gesetze sei, antwortet der Herr: Audi Israel, Dominus Deus noster Dominus unus est; et diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex totis visceribus tuis, et ex tota virtute tua. Hoc est primum mandatum. Secundum simile illi: Diliges proximum tuum tamquam teipsum. Majus autem horum mandatum non est. Es ist, als ob sich der Herr doch von der Natur des Einen Gottes ausschließen wolle, da er weder der Eine Herr genannt wird, noch die Menschen zur Liebe und zum Glauben an diesen Einen Herrn aufgefordert werden. Diese Auffassung scheint sich durch die Antwort des Schriftgelehrten zu bestätigen, da auch er nur von der Liebe zu Einem Gott redet und von der Liebe zum Nächsten nur, insoweit sie sich nach der Liebe zu sich selbst zu richten hat: Bene dixisti magister in veritate, quod unus sit Deus nec est alius praeter illum: ita diligendus ex toto corde et ex totis viribus et ex tota anima: et diligere proximum tamquam seipsum. Hoc majus est omnibus holocaustomatis et sacrificiis.[2]) Der Herr gibt die Antwort: Non es longe a regno Dei.[3])

Es ist auffallend, daß der noch nicht im Reiche Gottes sein soll, der an Gott glaubt, ihn und den Nächsten liebt, wobei zu bedenken ist, daß doch wegen der leiblichen Werke der Barmherzigkeit allein bereits das Himmelreich gegeben wird.[4]) Und dem Schriftgelehrten fehlt an Vollkommenheit

[1]) de trin. IX, 23; ed. maur. II, 275e; Hurter l. c. 381.

[2]) Mark. 12, 32f. Bezüglich der Lesart cf. Knabenbauer, Commentar. in Evang. sec. Marc. 323.

[3]) Mark. 12, 34.

[4]) Matth. 25, 34; Mark. 10, 20.

seiner Liebe zum Nächsten gewiß nichts, da er ihn liebt, wie sich selbst, d. h. ihm soviel gewähren will, wie sich selbst; zu weiterem kann er doch nicht verpflichtet sein?[1])

Der Herr lobt ihn auch wegen seiner Liebe zu Gott und dem Nächsten; allein da ihm die volle Erkenntnis der Heilswahrheit fehlt, sagt Christus nur, er sei nicht weit entfernt vom Reiche Gottes. Der Sinn der Worte des Heilandes ergibt sich aus folgendem: Et nemo jam audebat eum interrogare. Et respondens Jesus dixit docens in templo: Quomodo dicunt scribae Christum filium esse David? Ipse enim David dicit in Spiritu Sancto: Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum. Ipse David dicit eum Dominum; et unde est filius ejus.[2]) Nicht fern vom Reiche Gottes ist der Schriftgelehrte, weil er an Einen Gott glaubt und ihn liebt; nicht aber in diesem Reiche, weil er nicht auch den Sohn als den Einen Herrn bekennt. Und weil das Gesetz dem Sohn nicht übrig zu lassen schien, daß auch er der Herr sei, so macht Christus den Schriftgelehrten aufmerksam, inwiefern bereits David ihn Herrn nenne; denn es sei nach gewöhnlichen Verhältnissen nicht möglich (nec natura sineret), daß der Sohn eines so großen Patriarchen zugleich dessen Herr sei. Der Schriftgelehrte solle Christus daher nicht nach irdischen Verhältnissen als einen gewöhnlichen menschlichen Sohn, sondern in geistiger Weise als einen Herrn auffassen, ihn daher von dem Herrn, der in den Worten: Audi Israel, Dominus Deus noster Dominus unus est ausgedrückt ist, nicht trennen, und das um so weniger, als derselbe Prophet David, der ihn vor dem Morgenstern aus dem Mutterleibe des Herrn geboren sein ließ, ihn als seinen Herrn bekannte, er, der doch das Gesetz von dem Einen Herrn wohl kannte. Er wußte eben, daß der aus dem Mutterleibe Gottes Gezeugte ohne Gesetzesverletzung als Herr betrachtet werden dürfe, da bei Zeugung Eines

[1]) de trin. IX, 25.
[2]) Mark. 12, 34.

Herrn (des Vaters) auch der Gezeugte notwendig Herr sein müsse.[1]) So bezeugt Christus nicht durch sich selbst, sondern durch David, daß das Gebot von dem Einen Herrn ihn als Herrn bezeichne. Der Vater ist also der Eine Herr und auch der Sohn. Dieser ist folglich von der Natur des Vaters nicht getrennt, ist aber selbst nicht Vater, da er nach dem Zeugnis des Propheten[2]) Sohn ist.[3])

Wie durch die oben zitierten Worte, so scheint der Herr auch ein anderes Mal die wahre Gottheit von sich zu negieren: Haec est autem vita aeterna, ut sciant te solum verum Deum et quem misisti Jesum Christum.[4]) Da er mit „dich" den Vater meint und ihn allein Gott nennt, so will er sich anscheinend dieses Attribut nicht beilegen.[5])

Allein in derselben Rede hatte Christus bereits seine Wesenseinheit mit dem Vater und seine Geburt bewiesen[6]), und er mahnt die Apostel, daß sie friedlich in ihm bleiben sollen, da er nicht allein sei, weil der Vater durch seine Kraft und Natur sich in ihm finde.[7]) Endlich sagt Christus: Pater, venit hora, honorifica filium tuum, ut filius tuus honorificet te. Sicut dedisti illi potestatem omnis carnis, ut omne quod dedisti illi, det ei vitam aeternam.[8]) Der Sohn bittet hier zwar um Verherrlichung; allein daraus ergibt sich keine Wesensminderheit des Sohnes, da er deswegen den Vater um Ehre bittet, um sie ihm zu geben, ein Zeichen, daß der Sohn die gleiche Kraft besitzt, wie der Vater.[9]) Oder liegt darin eine Schwäche des Sohnes, daß er Kraft über alles Fleisch empfing? Allein schwach kann doch der nicht sein, der mächtig ist, das ewige Leben zu verleihen. Oder ist

---

1) de trin. IX, 26; Isid. Hispal. de nativ. 3.
2) Ps. 109, 3.
3) de trin. IX, 27.
4) Joh. 17, 3.
5) de trin. IX, 28.
6) Joh. 14, 9f; 16, 27f.
7) Joh. 16, 32f; de trin. IX, 29f.
8) Joh. 17, 1f.
9) de trin. IX, 31; III, 12.

dadurch eine Schwäche des Sohnes ausgedrückt, daß er empfängt? Allein wenn Christus nichts empfangen hätte, wäre er ja ungezeugt. Es ist hier vom Empfangen einer Natur, also von Zeugung die Rede, was sich daraus ergibt, daß der Sohn deswegen, weil er empfängt, ebenso wie der Vater die Kraft hat, das ewige Leben zu verleihen und das Verwesliche unverweslich zu machen. Somit bewirkt gerade dieses Empfangen, daß er die volle göttliche Natur besitzt: „Wenn das Empfangen einer Macht nichts anders ausdrückt als eine Geburt, durch welche er empfing, was er ist, so ist das Geben nicht für eine Schwäche zu halten, weil sie den Gezeugten ganz und gar darin vervollkommnet, zu sein, was Gott ist.“ [1]) Hat nun der Sohn vom Vater die gleiche Kraft erhalten, welche dieser besitzt, so kann er durch dieses Erhalten nicht zugleich der Natur des Vaters fremd geworden sein: „Dem Sohne Gottes ist folglich alle Macht von Natur aus eigen und angeboren. Wiewohl gegeben, entfremdet sie ihn dennoch seinem Urheber deshalb nicht, weil sie gegeben ist, denn gegeben ist das, was des Urhebers ist, das ewige Leben nämlich zu verleihen und das Verwesliche in Unverwesliches zu ändern.“ [2]) Der Sohn besitzt die gleiche Natur wie der Vater, aber als gegeben. Dieses Geben weist auf einen Geber, einen Urheber der Gabe (der Natur), somit auf den Vater hin und stellt den Sohn, den Empfänger der Natur des Vaters als gezeugt, nicht minder aber als Gott dar, weil ihm göttliche Kraft verliehen wurde. Und es kann doch eine Gabe (datio) keine Schmach für den Sohn sein, die ihn befähigt, vollkommenes Bild seines Urhebers zu sein.[3])

---

[1]) de trin. IX, 31; Athan. or. III, 36.

[2]) de trin. l. c.

[3]) de trin. IX, 31: Ceterum non habet (datio) contumeliam, quae se auctoris sui esse imaginem genuina nativitate consummat. Dedisse enim potestatem omnis carnis, et ad id dedisse, ut det ei vitam aeternam, habet et in dante quod Pater est, et in accipiente quod Deus est, cum et in eo significetur Pater esse, quod dederit, et in eo Filius Deus maneat, quod vitae aeternae dandae sumserit potestatem.

Daß hier unter dem Empfangen der Macht, das ewige Leben zu verleihen, das Sein des Vaters zu verstehen, bezeugen die Worte, welche Christus zuvor gesprochen: Omnia quae Patris sunt, mea sunt; Alles, was des Vaters ist, ist mein.[1]) Darunter sind nicht etwa geschöpfliche Dinge zu verstehen[2]), sondern Gottes Kraft, Ewigkeit, Providenz, Macht. Dies ist das Sein (sunt), ist seine Gottheit, nämlich die geistige (göttliche) Natur, da ja der Sohn eben deswegen sagen kann, daß der hl. Geist von ihm nehmen werde, weil Alles sein ist, was des Vaters ist. So erscheint auch hier das, was des Sohnes ist, die Gottheit nämlich, als vom Vater gegeben und vom Sohne empfangen. Aber deswegen weil dieser die Gottheit in gegebener Weise hat, besitzt er keine mindere Gottheit als der Vater; macht ja dieses Geben, daß der Sohn all das hat, was der Vater hat. Sed data non infirmant divinitatem, qui in his eum constituunt esse quibus Pater est.[3])

Nach dieser Darlegung seines mit dem Vater Einen Wesens spricht nun Christus die oben als Einwand angeführten Worte: Haec est autem vita aeterna, ut sciant te solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum.[4]) Um das Heil zu erlangen, muß man an den Einen wahren Gott und an Christum glauben; es wäre unnütz, an den Vater allein zu glauben.[5]) Folglich kann im Glauben und zur Erlangung des ewigen Heils Christus vom alleinigen Gott nicht getrennt werden.[6]) Oder was lehrt uns denn diese Stelle anders, was wir von Christus glauben müssen, als daß er wahrer Gott sei? Sie sagt bloß, wir sollen an Jesus Christus glauben; sie nennt ihn nicht Menschensohn, nicht Sohn Gottes, nicht vom Himmel herabgekommenes Brot, sie hat für ihn keine weitere oder bildliche Benennung, sondern sagt einfach,

[1]) Joh. 16, 15.
[2]) cf. S. 68 f.
[3]) de trin. IX, 31.
[4]) Joh. 17, 3.
[5]) de trin. IX, 35.
[6]) ib. IX, 32 ff; Athan. or. III, 9.

man soll an den wahren Gott und an Christus glauben und will ihn damit offenbar in die Bezeichnung „Gott“ eingeschlossen haben.[1])

Allein wird nicht dadurch, daß der Vater allein wahrer Gott heißt, der Sohn von der Gottheit ausgeschlossen? Das wäre wohl der Fall, wenn es nicht sogleich et quem misisti Jesum Christum hieße. Wenn man glauben soll, daß der Vater allein wahrer Gott sei, und man doch an den Sohn auch glauben muß, was muß man dann von ihm glauben? Allein wie der Vater dem Sohn nicht benimmt, daß er allein Herr sei[2]), so benimmt er, der allein Gott ist, dem Sohne nicht, daß auch er der allein wahre Gott sei.[3])

Wer nun nach diesen Darlegungen der hl. Schrift nicht glauben will, daß Christus wahrer Gott sei, der möge angeben, was für eine Natur er dann habe. In der hl. Schrift wird er hiezu nichts finden; es bleibt aber dann über Christus zu sagen nur übrig, was nicht in der hl. Schrift steht.[4]) Christus ist daher nach dem Glauben der Kirche eben deshalb als der alleinige Gott aufzufassen, weil der Vater es ebenfalls ist.[5])

Oder ist der Sohn vielleicht deshalb vom wahren Gott verschieden, weil es heißt, der Sohn könne nichts tun, außer was er den Vater tun sehe?[6]) Allein die Juden hatten sich über Christus indigniert, sowohl weil er den Sabbath verletzt[7]), als auch weil er sich Gott gleich gestellt habe.[8]) Auf beide Momente mußte Christus antworten.[9])

---

[1]) de trin. IX, 33; 42; Novat. de trin. 24; Aug. in Jo. tract. 105, 3: Ordo verborum est, ut te et quem misisti Jesum Christum cognoscant solum Deum verum.

[2]) cf. S. 108f.

[3]) de trin. IX, 34; Basil. adv. Eunom. IV, S. 294.

[4]) de trin. IX, 35; III, 13f.

[5]) ib. IX, 36; Ambros. de fide V, 1, 19f.

[6]) Joh. 5, 19.

[7]) ib. 5, 16.

[8]) ib. 5, 18.

[9]) de trin. IX, 43.

Zunächst entgegnet er wegen der Verletzung des Sabbaths, es sei sein Werk ein Werk des Vaters,[1]) und er verdiene daher keinen Tadel. Extra crimen operis est Filius, in quo paternae operationis praefertur auctoritas.[2]) Nun geschehen, wie aus Johannes 14, 10 ersichtlich, alle Werke des Vaters, die sichtbaren und die unsichtbaren, im Sohne.[3]) Wer das nach der Lehre des Evangeliums nicht glauben will, der muß über die Werke des Vaters offenbar geheime Mitteilungen haben. Somit wirkt der Sohn nur vermöge des in ihm wirkenden Vaters, so daß die Worte, die Christus jetzt spricht, und die Taten, die er verrichtet, nichts sind als ein Werk des Vaters. Daher sagt er auch: usque modo operatur, um sein und des Vaters Wirken auch der Zeit nach nicht durch einen Moment zu trennen. Freilich muß trotz dieser Einheit seine persönliche Existenz gewahrt bleiben, und deshalb gebraucht er die Worte et ego operor.[4]) Jedoch geschieht sein Werk nicht aus eigener Kraft, sondern vermöge der Natur des Vaters, die er in sich erkennt („sieht" cf. S. 88 f.), und zufolge dieser seiner Erkenntnis, es wirke in ihm jetzt der Vater, muß man glauben, er habe den Sabbath nicht verletzt. Es liegt also in dem Nichtkönnen keine Schwäche enthalten.[5])

Dies ergibt sich evident aus der Antwort Christi auf das zweite Moment, worüber sich die Juden beklagen, daß er sich nämlich Gott gleich gestellt habe: Quaecumque enim Pater facit, eadem et Filius facit similiter.[6]) Wenn der Sohn ohne jede Ausnahme alles und das Nämliche in gleicher Weise

---

[1]) Joh. 5, 17.

[2]) de trin. IX, 45.

[3]) cf. S. 113 ff.

[4]) de trin. IX, 44.

[5]) ib. IX, 45; VII, 17; 21; de synod. 75; c. Const. 17; in ps. 91, 6; 138, 28; Basil. de Spir. S. VIII, 19; Gregor. Naz. or. XXX, 11; Aug. de trin. II, 1, 3; Alcuin, in Jo. III, 9; Hagemann, Die römische Kirche, 196.

[6]) Joh. 5, 19.

tut, wie der Vater, dann hat auch der Sohn die gleiche Kraft und Natur wie der Vater. Wenn nicht, dann könnte er nicht die gleiche Ehre für sich fordern: Ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem. Qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem, qui misit illum.[1]) Dem Tun und der Ehre nach ist der Sohn dem Vater gleich; daher kann er keine schwächere Natur haben wie dieser.[2])

Daß an der zitierten Stelle das Nichtkönnen des Sohnes, außer wenn er sieht, nicht von einer Schwäche des Sohnes aufzufassen, ergibt sich aus einer Parallelstelle: Et a me facio nihil, sed ut docuit me Pater, haec loquor. Et qui me misit, mecum est, et non reliquit me solum, quoniam ego, quae sunt ei placita, facio semper.[3]) Wenn man nämlich die Worte, der Sohn könne aus sich nichts tun, außer belehrt durch den in ihm bleibenden Vater, von einer Schwäche des Sohnes auffaßt, wie ist es dann hinwiederum zu verstehen, daß der Sohn es gerade deshalb verdient, daß der Vater in ihm bleibe, weil er dem Vater Wohlgefälliges vollbringt? Diese Auffassung würde einen Widerspruch der Schriftworte ergeben; denn einerseits würde der Sohn nichts tun, weil der Vater in ihm ist; anderseits würde der Vater in ihm deshalb sein, weil der Sohn ihm Wohlgefälliges tut. Ein Nichtstun begründet doch kein Verdienst. Oder wenn das Tun einzig dem Vater zuzuschreiben ist, wie kann man sagen, daß das Wirken des Sohnes dem Vater gefalle? Ist es ja doch niemand anderer, der wirkt, als der Vater selbst? Entweder also wirkt der Sohn oder nicht. Wirkt er nicht, dann kann er nichts Wohlgefälliges tun; wirkt er, wie kann er doch wirken, da er nicht aus sich wirkt?[4])

---

[1]) Joh. 5, 23.

[2]) de trin. IX, 45; VII, 18; XI, 12; in ps. 53, 7; 129, 9; Ambros. de fide IV, 4—6; Chrysost. in ps. 8, 9; Aug. de symb. I, 2; de trin. I, 11.

[3]) Joh. 8, 28.

[4]) de trin. IX, 47; Faustin. de trin. I, 12; Bonav. 1. dist. 32. dub. 6.

Dieser Widerspruch, daß der Sohn handle und nicht handle, löst sich, wenn man bedenkt, was für eine Einheit zwischen Vater und Sohn besteht. Der Sohn ist eine wirkliche Person, und darum handelt er selbständig durch sich; er hat jedoch die Natur des Vaters, und darum handelt dieser durch ihn. Und damit man sehe, daß er vermöge der Natur des Vaters, nicht kraft seiner Natur handle, heißt es, er tue nichts aus sich. Als Schwäche könnte dieses Nichtstun nur dann betrachtet werden, wenn es ein absolutes Nichtstun wäre; er wirkt jedoch und zwar Wohlgefälliges.[1]) Das tut er nicht aus sich, sondern belehrt durch den in ihm bleibenden Vater, und damit beweist er die Wesenseinheit mit diesem.[2])

Ebenso könnte man eine Schwäche des Sohnes folgern aus den Worten: Omne quod dat mihi Pater, ad me venit, et venientem ad me non apello; quia descendi de coelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem Patris, qui me misit.[3]) Der Sohn scheint keinen Willen zu haben, sondern dem Zwange zu unterliegen und zwar so sehr, daß er diejenigen, die vom Vater kommen und ihm übergeben werden, nicht zurückweist.[4])

Allein wie das zu verstehen, ergibt sich aus folgendem: Omnis qui audit a Patre et discit, venit ad me, non quod viderit Patrem quisquam, nisi qui est a Deo, hic vidit Patrem. Amen amen dico vobis, qui credit in me, habet vitam aeternam.[5]) Den Vater sieht niemand, niemanden hat er belehrt; wo soll man ihn also hören? Gleichwohl kommt jeder, der den Vater hört, zum Sohne. Folglich wird in diesem der Vater gehört und seine Lehre vernommen, d. h. in ihm ist die Natur des Vaters. Wenn daher der Sohn sagt,

---

[1]) de trin. IX, 48; in ps. 91, 6.

[2]) de trin. l. c.; Bonav. 1. dist. 32. dub. 6.

[3]) Joh. 6, 37f.

[4]) de trin. IX, 49; Faustin. de trin. I, 18f; Gregor. Naz. or. XXX, 12.

[5]) Joh. 6, 45—47.

daß er die ihm vom Vater Gegebenen nicht zurückweise und nicht seinen, sondern des Vaters Willen tue, so will er damit nicht sagen, daß er das nicht will, was er tut, oder daß er nicht gehört werde, der doch lehrt; sondern er will hiemit sowohl auf den Vater, den Sender hinweisen, als auch auf sich den Gesandten, so jedoch, daß beiden Personen Eine Natur zukommt, indem das, was der Sohn will, tut und spricht, Wille, Werk und Wort des Vaters ist.[1]) Pietatis subjectio non est essentiae diminutio.[2])

Daß der Sohn seinen eigenen Willen habe, lehren die Worte: Sicut enim Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat.[3]) Ist die Einheit zwischen Vater und Sohn hervorzuheben, dann wird der Wille des Sohnes als der des Vaters hingestellt[4]); soll aber die Gleichheit (persönliche Verschiedenheit) des Sohnes mit dem Vater dargetan werden, dann wird die Freiheit seines Willens (die persönliche Subsistenz) gezeigt: der Sohn tut, was der Vater will. Den Willen tun, ist mehr, als dem Willen gehorchen; letzteres supponiert einen gewissen äußeren Zwang; ersteres setzt zwar eine Einheit zwischen dem Wollenden und dem den Willen Tuenden voraus, ist aber eine selbständige Tat des Willens.[5]) Wenn daher der Sohn den Willen des Vaters tut, so lehrt er hiemit, daß er denselben Willen und folglich ohne jeden Unterschied dieselbe Natur wie der Vater habe; daß er aber auch nach seinem Willen handeln könne.[6])

---

[1]) de trin. IX, 49.

[2]) de synod. 51; de trin. III, 9.

[3]) Joh. 5, 21.

[4]) ed. maur. II, 297a.

[5]) de trin. IX, 50; ed. maur. II, 297b bemerkt zu den Worten des Hilarius l. c.: facere voluntatem, proprium est unitati, cum factum sit voluntatis, die im Text oben sinngemäß wiedergegeben sind, folgendes: Clarius hoc habetur postremis hujus numeri verbis, nisi quis malit ita intelligi: facere autem voluntatem alterius proprium est unitati, quando factum est etiam propriae voluntatis illius qui facit. — Chrysost. in Act. App. homil. II, 1; Alcuin, in Jo. III, 10.

[6]) de trin. l. c.

Daß der Sohn einen Willen habe und dieser und des Vaters Wille Ein Wille sei, ergibt sich daraus, daß beide Eins wollen. Der Vater nämlich will, daß Alle das ewige Leben erlangen: Haec est autem voluntas patris mei, ut omnis qui videt Filium, et credit in eum, habeat vitam aeternam, et suscitem eum in novissima die[1]); ebenso der Sohn: Pater, quos dedisti mihi, volo ut ubi ego sum, et illi sint mecum.[2]) Der Sohn will, hat also persönlichen Willen; auch kann es nicht bezweifelt werden, daß es das Gleiche sei, mit dem Sohne zusammen zu wohnen, und das ewige Leben zu erlangen. Oder verleiht der nicht volle Seligkeit, der uns den geheimnisvollen Vater kennen lernen läßt? Denn Nemo novit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius, et cui Filius voluerit revelare.[3]) Oder hat der keinen vollkommen freien Willen, in dessen Belieben es gestellt ist, uns Mitteilung über Gott zu machen, und der sie nur jenen zu machen braucht, denen er sie machen will? Gleichwohl sind Vater und Sohn der Natur nach Eins, da der Wille und die Erkenntnis des Sohnes Wille und Erkenntnis des Vaters sind.[4])

Gegen diese Wesenseinheit scheinen aber die Worte gerichtet zu sein: Pater major me est.[5]) Allein Christus, der zuvor seine Wesenseinheit mit dem Vater betont hatte, spricht hier diese Worte im Hinblick auf seine menschliche Natur: sagt er ja, er wolle zum Vater gehen, weil dieser größer sei, als er[6]), und unmittelbar darauf, daß der Fürst dieser Welt nichts gegen ihn haben könne; daß er aufstehen wolle, um seinem Leiden entgegen zu gehen[7]); in derselben Rede später, daß er der Weinstock sei, in welchem die Menschen als

---

[1]) Joh. 6, 39.
[2]) ib. 17, 24.
[3]) Matth. 11, 25.
[4]) de trin. IX, 50; in Matth. XI, 15.
[5]) Joh. 14, 28.
[6]) ib. 14, 20.
[7]) ib. 14, 30f.

Reben sich fänden.[1]) Hilarius beweist nun, seinen sonstigen soteriologischen Darlegungen folgend, daß der Menschensohn, der nach Annahme der forma servi der forma (Erscheinungsweise) Dei sich entäußert habe[2]), die forma Dei dadurch wieder erhalten werde, daß er auch seiner menschlichen Natur nach in gloria Dei Patris sein werde; er werde zum Vater gehen, und dieser werde ihm einen Namen über alle Namen geben, so daß sich vor ihm alle Kniee beugen und alle Zungen bekennen werden, daß er in gloria Dei Patris[3]) sei. Da der Menschensohn die Herrlichkeit Gottes des Vaters erlangen wird, so ist er dem Wesen nach ebensoviel wie der Vater; er wäre nur dann weniger, wenn er dieses Eine Wesen nicht erhalten hätte. Da es ihm aber der Vater geben wird, so ist dieser als Geber größer als der Sohn, größer in der Tat, weil er dem Sohne soviel gibt, als er selbst ist, weil er ihm verleiht, Bild des Ungezeugten zu sein; den er so zeugt, daß er sein (des Vaters) ist, und dem er nach Annahme der Form eines Knechtes die Form Gottes erneuert (renovat); dem er, nachdem er ihm verlieh, als geistiger Christus und als geborner Gott in seiner (des Vaters) Herrlichkeit zu sein, jetzt nun verleiht, als fleischlicher Christus und gestorbener Gott wiederum in dieser Herrlichkeit zu sein. Der Vater ist sonach als Urheber der Gabe größer als der Sohn; der Gabe nach aber sind Vater und Sohn gleich. Der einzige Unterschied, den der Sohn hervorhebt, liegt darin, daß er den Vater als die Ursache dieser Gabe und Gleichheit angibt.[4])

---

[1]) Joh. 15, 1; de trin. IX, 53—55.

[2]) cf. S. 15.

[3]) Philipp. 2, 10.

[4]) de trin. IX, 54: At contra quando est, Ego et Pater unum sumus? Nempe cum omnis lingua confiteatur, quia Dominus Jesus in gloria Dei patris. Si igitur donantis auctoritate Pater major est, numquid per doni confessionem minor Filius est? Major itaque donans est; sed minor jam non est, cui unum esse donatur. Si non hoc donatur Jesu, ut confitendus sit in gloria Dei patris; minor Patre

Hilarius behandelt also das Diktum Pater major me est hauptsächlich, aber nicht allein, wie Nirschl[1]) annimmt, unter Rücksicht des soteriologischen Gedankens der Theosis des Menschensohnes, bemerkt aber, daß, weil beim Besitztum einer gleichen (Wesens-)Gabe kein Unterschied der Natur, sondern nur der Personen, des Gebers nämlich und des Begabten, sich finden könne, auch im trinitarischen Leben keine Wesens-, sondern nur eine Personendifferenz statthabe, da auch hier der Vater dem Sohne das eigene Sein als Gabe verleihe.[2])

Ein weiterer Einwurf gegen die Wesenseinheit liegt darin, daß der Sohn weniger wisse, als der Váter, folglich kein so vollkommenes Sein wie dieser habe, da es außer ihm etwas, nämlich die Unwissenheit gebe, die über ihm stehe, und welcher er ohnmächtig preisgegeben sei.[3]) Diese Annahme

---

est. Si autem in ea gloria donatur ei esse, qua Pater est, habes et in donantis auctoritate quia major est, et donati confessione quia unum sunt. Major itaque Pater Filio est: et plane major, cui tantum donat esse, quantus ipse est; cui innascibilitatis esse imaginem sacramento nativitatis impertit, quem ex se in formam suam generat, quem rursum de forma servi in formam Dei renovat; quem in gloria sua secundum Spiritum Christum Deum natum, donat rursum esse in gloria sua secundum carnem Jesum Christum Deum mortuum. Causam igitur ostendit, cur si eum diligerent, gauderent quod ad Patrem vadit, quia Pater major esset. de synod. 64; in ps. 138, 17; de trin. III, 12; von letzterer Stelle sagt Meyer, Die Lehre von der Trinität, I, 158: „Hier fallen Vater und Sohn so auseinander, daß die Einheit fast aufgegeben erscheint". (?). — Mar. Victor. adv. Ar. I, 13.

[1]) Patrol. II, 80; Petav. de trin. II, 2, 8: Hilarius in 9. libro, etsi de humana suscepta natura locum illum exponere videtur, tamen etiam de divinitate hoc quod se Patrem majorem esse dicit, accepit. Gerhoh, epist. ad Eberh. (Pez, thes. I, pars II, 317); Suarez, de trin. II, 4, 6.

[2]) de trin. IX, 59; 62; III, 12; XI, 12; in ps. 138, 17; ed. maur. II, 55d; Hurter, opusc. ser. alt. IV, 83; Basil. adv. Eunom. I, 25; Damasc. de fide orth. I, 6; Aug. de trin. I, 11, 22 u. o.; Scotus Erig. de divis. nat. II, 30 (M. 122, 600); Thom. quaestt. disp. q. 10. art. 1. ad 9; Hergenröther, Die Lehre von der göttl. Dreieinigkeit, 181ff.; Schwane, Dogmengesch. II, 113f.; Baltzer, Die Theol. des hl. Hil. 23. Anmkg. 6.

[3]) de trin. IX, 58: cum nesciendi necessitate dominante, jam vis aliqua exterior eo (Filio) potior sit, quae tanquam adversum se

müsse man festhalten, da der Herr selbst seine Unwissenheit bekenne: de die autem et hora nemo scit, neque Angeli in coelis, neque Filius, nisi solus Pater.[1])

Wie soll aber der Sohn irgend welches Sein nicht kennen, der doch allem Sein Existenz verlieh? Ist ja Alles durch und in ihm, nichts also nicht durch ihn und nichts außer ihm; wie soll da etwas außer seiner Kenntnis sein?[2]) Vermag er doch meist (plerumque = immer[3]) kraft seiner Natur das zu erkennen, was nicht durch und in ihm ist, die Gedanken der Menschen nämlich, und zwar nicht bloß die gegenwärtigen, sondern auch diejenigen, die erst durch einen zukünftigen Willensakt angeregt werden sollen, jetzt also noch gar nicht existieren. Sagt ja die Schrift: Sciebat enim Jesus ab initio, qui essent non credentes, et qui esset traditurus eum.[4]) Wie soll nun das außerhalb seiner Kenntnis sein, was seinen Seinsgrund in ihm hat und die Verwirklichung (motus) seines ganzen Seins von ihm erhält? Hat er Macht über das, was nicht von ihm ist, wie soll er ohnmächtig sein in dem, was sein ist, er, in dem die Fülle des Seins und damit Alles, auch unsere Versöhnung sich findet?[5]) Und ist ja doch jener Tag der Tag, an dem diese Versöhnung unserer Hoffnung stattfinden wird, jener Tag, der in geheimnisvoller Weise (per

imbecillum in ignorantiae eum infirmitate detineat. cf. S. 12f.; de trin. I, 29.

[1]) Mark. 13, 32.

[2]) de trin. IX, 59; Basil. adv. Eunom. IV, 2.

[3]) de trin. IX, 59. Daß plerumque sicher mit immer übersetzt werden muß, ist nicht bloß sachlich gerechtfertigt, da die ganze folgende Darlegung dem Sohne die Allwissenheit vindiziert, sondern auch formell. Denn sehr häufig gebraucht Hilarius Steigerungsgrade für Positive, insbesondere potius (magis) — quam, z. B. de trin. V, 25; VII, 31. Ebenso benützt er plerumque positiv: de trin. I, 29; XI, 46. — Hurter, opusc. ser. alt. 422 bemerkt: sensus videtur . . . ut plerumque i. e. saepe iteratis vicibus ostenderit se vel ea scire, quae „neque in se neque per se sint". Allein Hilarius gibt nirgendwo Anlaß zu einer solchen Auffassung.

[4]) Joh. 6, 65; cf. in ps. 57, 2; 67, 10; 118. lit. 21, 8; 119. 4.

[5]) Coloss. 1, 19.

sacramentum) sein Tag ist, der Tag seiner Ankunft nämlich: Cum autem Christus apparuerit vita vestra, tunc et vos cum eo apparebitis in gloria.[1]) Christus soll kommen, aber den Tag dieses Kommens nicht wissen? Er ist sein Tag: quia dies Domini sicut fur nocte adveniet[2]), und Christus soll in Unwissenheit desselben festgebannt sein? Wissen doch die Menschen, soweit es von ihnen abhängt, das vorher, was sie zu tun beschließen; Gott aber soll nicht wissen können, was von ihm und in ihm ist, nämlich die Zeit, und damit auch jenen Tag, der ja innerhalb der Zeit ist; die Bestimmung der Zukunft, und daher auch die Anordnung betreffs seiner Ankunft, die in der Zukunft stattfindet? Da wäre er den vernunftlosen Wesen gleich, die, weil die Art und Weise ihrer Belebung nicht nach einem vorherschauenden Plane geschah, nur durch den Akt eines der Erkenntnis ermangelnden Willens (Instinktes) getrieben, ohne Plan (fortuito) und Wissen (incerto) handeln, und daher das nicht kennen, was sie tun (ipsum quod agunt nesciunt).[3])

Wenn der Herr der Herrlichkeit kommen muß, die Ankunft aber nicht kennt, dann liegt in seiner Natur eine gewisse Unordnung und Unvollkommenheit, und wenn das, dann möge

---

[1]) Coloss. 3, 4.

[2]) 1. Thes. 5, 2.

[3]) de trin. IX, 59: Quae extra rationem consilii providentis animatae, ipsum quod agunt nesciunt, cum quodam motu stupidae voluntatis agitatae, fortuito ad aliquid et incerto feruntur ingressu. Man erinnere sich, daß Hilarius die Tiere aus anorganischen Wesen hervorgehen läßt (cf. S. 29; de trin. XII, 53: cum in terras mente convertor, quae ... dissoluta vivificant), so daß sie, weil ihr Seinsgrund nicht vernünftig und weise ist (extra rationem consilii providentis) auch selbst nicht mit einer vernünftigen Seele begabt sein können (extra rationem ... animatae), weshalb sie unvernünftig und bloß instinktmäßig handeln. Hält ja Hilarius die Seele gerade deshalb für vernünftig, weil Gott sie mit Überlegung schuf (cf. S. 63f.). — Hilarius will hier, wie regelmäßig, nicht bloß die Tatsache der Unvernünftigkeit der Tiere konstatieren (wie die Köselsche Übersetzung es tut), sondern auch den Grund derselben angeben.

(sit) tatsächlich die Unwissenheit[1]) stärker sein als Gott der Vater selbst und erstere (lieber als Gott Vater) dem Sohne dieses Wissen nehmen. Nun aber die Häretiker (zu ergänzen: tun das nicht, sondern) verdoppeln die Schlechtigkeit: sie schreiben dem Sohne die Schwäche, unwissend zu sein, zu und überdies auch noch dem Vater einen Fehler, daß er nämlich den eingebornen Gott und den Sohn seiner Liebe der Kenntnis jenes Tages beraubt und ihm in übelwollender Gesinnung die Kenntnis seiner zukünftigen Vollendung (der Verherrlichung am jüngsten Tag) nicht gegönnt habe; daß er, weil er es wollte, daß der Sohn den Tag und die Stunde seines Leidens wisse, diesem die Kenntnis des Tages verweigerte, wo er seine Kraft zeigen, und die Kenntnis der Stunde, wo er in seinen Heiligen verherrlicht werden sollte; daß er ihm die Kenntnis seiner Glückseligkeit benahm, die Kenntnis seines Todes aber gern ihm mitteilte.[2])

Zu denken aber, der Vater gönne dem Sohne etwas nicht, oder der gezeugte Gott wisse etwas nicht, ist Gottes unwürdig, da es ihm menschliche Gebrechen zuschreiben hieße.[3]) Allein Gott ist immer die Liebe, und daher gibt es bei ihm keinen Neid, ist nur und ganz Vater, und daher gibt er dem Sohn nicht bloß einen Teil dessen, was ihm eigen ist, sondern sein ganzes Wesen.[4]) Daher muß er in diesem spezifischen Wesen

---

[1]) de trin. IX, 60; cf. S. 88f. Stix, Zum Sprachgebrauch des hl. Hilarius, 1891, 11 hat recht, wenn er die ignoratio l. c. als ein vom hl. Hilarius selbständig gedachtes Wesen auffaßt, und darob die Bemerkung ed. maur. in h. l. nicht billigt; dagegen hat er wohl nicht recht, wenn er „per quod potior sit ignoratio deo“ mit „wäre“ übersetzt: „auf Grund dessen wäre ja die Unwissenheit stärker als Gott“. Denn der Sinn ist: Besser ist es, die Unwissenheit, statt der Vater mit Wissen und Willen, entziehe dem Sohn die Kenntnis des Tages, damit, nachdem die Arianer dem Sohn einen physischen Fehler zuschreiben, nicht auch noch der Vater einen Fehler und zwar einen moralischen zugeschrieben erhalte.

[2]) de trin. IX, 60.

[3]) l. c.

[4]) cf. S. 129f.

des Vaters sein. Wie soll er aber darin sein, wenn er außerhalb des Vorherwissens Gottes ist, des Vorherwissens, das Gott doch notwendig eigen ist? Und wenn er etwas Gott so Notwendiges nicht besitzt, dann hat er von Gott überhaupt so viel wie nichts.[1])

Der Völkerlehrer dagegen sagt, daß Christus etwas Geheimnisvolles (sacramentum) sei, in dem alle Schätze der Weisheit verborgen seien.[2]) Wenn in ihm alle Schätze der Weisheit verborgen sind, dann nicht bloß ein Teil; das träfe aber zu, wenn er jenen Tag nicht wüßte. Nun ist Christus etwas Geheimnisvolles. Daher sind zwar alle Schätze der Weisheit in ihm, insofern er Gott, aber er verbirgt sie, insofern er etwas Geheimnisvolles ist. Daraus folgt jedoch nicht, daß wir nicht wissen sollten, es befänden sich in diesem Geheimnisvollen alle Schätze der Weisheit. Und daß dieser Geheimnisvolle tatsächlich das weiß, was er seiner Behauptung gemäß nicht zu wissen scheint, läßt sich aus einigen Fakta recht wohl beweisen. Hat aber hier der Ausdruck des Nichtwissens nicht die Bedeutung von Ignoranz, dann auch nicht in Bezug auf den jüngsten Tag. Der Grund für Christus, ein Nichtwissen zu bekennen, ist nicht Ignoranz, sondern Heilsökonomie[3]), weil entweder nicht Zeit ist, das Wissen auszusprechen, oder es im Heilswillen (dispensatio) gelegen ist, nicht zu handeln.[4])

So sagt er zu Abraham: Clamor Sodomae et Gomorrhae impletus est, et peccata eorum magna valde. Descendam ergo et videbo, si secundum clamorem eorum consummantur: quod si non, ut sciam.[5]) Es scheint, als ob Gott die Sünden der Städte nicht wüßte, und doch kennt er sie, denn er weiß, daß

[1]) de trin. IX, 61.
[2]) Coloss. 2, 3.
[3]) de trin. IX, 62.
[4]) de trin. IX, 63; Aug. ad Ocean. 180, 3; Alcuin, c. Fel. Urgel. V, 9; Hugo de S. Vict. de sapientia animae Chr. (M. 176, 852).
[5]) Gen. 18, 20f.

sie sehr groß sind, und er will nur hinabsteigen, um zu sehen, ob sie voll seien, um es zu wissen, wenn sie noch nicht voll sein sollten. Daraus folgt, daß er nicht etwa kein Wissen habe, sondern daß er es wohl besitze, weil die Zeit zum Handeln gekommen ist. Gott wartet also bloß mit seinem Wissen den richtigen Zeitpunkt (temporis plenitudo[1]) ab. Daher müssen wir sein Wissen als seinen Heilswillen auffassen, demzufolge er reden oder handeln[2]) und so sein Wissen jetzt offenbaren, keineswegs aber es erst erwerben will[3]); hängt ja sein Wissen nicht von einer in seinem immanenten Leben vor sich gehenden Änderung aus dem Nichtwissen zum Wissen ab.[4])

Dies erhellt aus den Worten: Ne injicias manum tuam in puerum, et ne facias illi quidquam: nunc enim cognovi, quia times Deum tuum, et non pepercisti filio tuo dilecto propter me.[5]) Gott kennt jetzt den Glauben Abrahams; also scheint er vorher kein Wissen davon gehabt zu haben. Und doch heißt es schon früher[6]), Gott habe es dem Abraham als Rechtfertigung angerechnet, weil er Gott glaubte. Daher will das Obige nicht besagen, daß Gott jetzt zu wissen angefangen habe, sondern daß er erkannte, jetzt empfange er durch die Opferung seines Sohnes einen Beweis von Abrahams Liebe zu Gott.[7])

Wie im A. T., so scheint Gott der Herr auch im N. T. vieles nicht zu wissen, was er doch weiß: Et tunc jurabo, quia non novi vos. Discedite a me omnes, qui operamini

---

[1]) de trin. IX, 63.

[2]) ib.

[3]) ib. IX, 64.

[4]) ib. IX, 63: Scire ergo Deum, non est ignorantiae demutatio, sed temporis plenitudo. ib. IX, 64: Non ergo ambigi licet, Dei scientiam ex tempore potius esse quam ex demutatione. cf. S. 66 f.

[5]) Gen. 22, 12.

[6]) ib. 15, 6.

[7]) de trin. IX, 64.

iniquitatem.[1]) Christus beteuert es mit einem Eide, daß er diejenigen nicht kenne, von denen er doch weiß, daß sie ungerecht sind. Er hält eben die Ungerechten seiner Kenntnis nicht für würdig. Seiner Natur nach also weiß er; seinem Heilswillen nach dagegen nicht.[2])

Ebenso scheint er die törichten Jungfrauen nicht zu kennen, und doch kennt er sie genau, da er sagt: Amen dico vobis, nescio vos.[3]) Er kennt ihr Kommen und Bitten, aber er will sie nicht kennen, und daher eignet sein Nichtwissen seinem Willen, nicht aber seiner Natur. Damit man erkenne, daß er nicht aus Ohnmacht seiner Natur die Jungfrauen nicht erkannte, sondern wegen ihrer Sorglosigkeit sie nicht kennen wollte, mahnt er sogleich die Apostel zur Wachsamkeit: Vigilate itaque, quia nescitis diem neque horam.[4]) Wer der Meinung ist, es sei Gott, der Erforscher der Herzen und Nieren[5]), unwissend, der muß fürchten, daß er ihm sage: Quid cogitatis mala in cordibus vestris?[6]) Kennt er die Gedanken und Werke, dann darf man nicht meinen, er sei unwissend, wenn er z. B. manchmal über Gedanken und Taten wie ein Unwissender frägt[7]), oder das Weib frägt wegen der Berührung seines Saumes[8]), oder die Apostel wegen widersprechender Äußerungen[9]), oder die weinenden Frauen wegen des Grabes des Lazarus.[10]) Denn wie sollte der das Grab des Lazarus nicht wissen, der, wiewohl abwesend, den Tod und die Beerdigung desselben wußte[11]); der den Glauben des Weibes

---

[1]) Matth. 7, 23.
[2]) de trin. IX, 65.
[3]) Matth. 25, 12.
[4]) ib. 25, 13.
[5]) ib. 9, 4.
[6]) l. c.
[7]) Luc. 8, 45.
[8]) Matth. 16, 13.
[9]) Joh. 11, 34.
[10]) Joh. 11, 34.
[11]) Joh. 11, 14.

nicht erkannt haben, der ihre Gedanken sieht; die Meinung der Apostel nicht gewußt haben, der nicht nötig hat, jemanden zu fragen.[1])

Christus ist also nicht unwissend, sondern will sein Wissen aus Heilsgründen zuweilen nicht bekennen, entweder weil nicht Zeit dazu ist, wie wenn er dem Abraham gegenüber das Mitteilen des Wissens auf eine bestimmte Zeit verschiebt; oder weil jemand nicht verdient, erkannt zu werden, wie die ungerechten Arbeiter oder die törichten Jungfrauen; oder wie es bei Lazarus, dem kanaanitischen Weibe, den Aposteln der Fall ist, weil Christus als Menschensohn seine menschliche Natur beweisen, und daher in Allem sich dieser Natur akkommodieren und so auch unwissend erscheinen wollte.[2])

So also ist es zu verstehen, wenn der Apostel schreibt, es seien in Christus zwar alle Schätze der Weisheit, aber verborgen. Weil es verborgen bleiben muß, ist es notwendig, daß Christus bisweilen sage, er wisse nicht; denn so kann sein Wissen verborgen bleiben. Daher ist es auch klar, daß Christus nicht seiner Natur nach unwissend ist.[3])

Nun kann wohl verstanden werden, warum Christus sagt, er kenne jenen Tag nicht. Denn es leuchtet der Grund sicher ein, warum er verborgen bleiben soll. Christus wollte uns eine bestimmte Kenntnis jenes Tages nicht geben, damit unser Geist, ungewiß dessen, was ihn erwarte, allzeit in besorgter Weise hoffe und harre, wache und sich kümmere um den zwar ungewiß wann, aber doch unzweifelhaft kommenden Tag: Ideo et vos estote parati, quia nescitis, qua hora Filius hominis venturus est[4]); und: Beatus ille servus, quem veniens Dominus ejus invenerit sic facientem.[5]) Das Nichtwissen soll nicht in

---

[1]) Joh. 16, 30; de trin. IX, 66.

[2]) de trin. l. c.; ib. IX, 68.

[3]) de trin. IX, 67; in Matth. 26, 6; ed. maur. II, 310, 1; Basil. epist. VIII, 6.

[4]) Matth. 24, 44.

[5]) Matth. 24, 46.

die Irre führen, sondern zur Beharrlichkeit, nicht zum Schaden, sondern zum Verdienst gereichen. Das sichere Wissen könnte zur Nachlässigkeit im Glauben führen, während ein ungewisses Harren auf jenen Tag kein Nachlassen in der Vorbereitung auf ihn gestattet, sondern bewirkt, daß man vor ihm, wie vor einem Dieb, der die Zeit des Schlafes zum Diebstahl auswählt, auf der Hut sei und wie ein Hausvater aus Furcht vor Schaden beständig wache.[1]) Das Nichtwissen des Tages ist also nicht Ignoranz, sondern Geheimnis.[2])

Allein vielleicht ist der Sohn doch insofern schwach, als er nicht weiß, was der Vater weiß. Er kennt zwar die Gedanken der Menschen, weil eine höhere Natur sich in das Tun einer niedrigeren einzudrängen und sie als die schwächere durch ihre bedeutendere Kraft zu beherrschen vermag, während sie dagegen zu schwach und machtlos ist, ein mächtigeres Wesen zu durchdringen. So ist z. B. das Leichte für das Schwere, das Lockere für das Dichte, das Flüssige für das Feste durchdringlich, wie umgekehrt das Schwere dem Leichten, das Dichte dem Lockeren, das Feste dem Flüssigen nicht nachgibt. Denn wenn auch das Starke dem Schwachen verschlossen ist, so kann doch das Starke durch das Schwache dringen. Ebenso könnte auch der Sohn zu schwach sein, den höher stehenden Vater zu durchdringen.[3])

Der Apostel aber lehrt von der göttlichen Natur das Gegenteil: Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. Spiritus enim omnia scrutatur, et alta Dei. Quis enim scit hominum, quae sunt hominis, quae in ipso, nisi spiritus, qui in ipso est? Ita et quae in Deo sunt, nemo novit, nisi Spiritus Dei.[4]) Übrigens sind die obigen aus dem Körperlichen

---

[1]) de trin. IX, 67.

[2]) de trin. IX, 68; Caesar. dial. 1 (Galland. VI, 756); Alcuin, de fide trin. II, 12; Athan. or. III, 49; Ambros. de fide V, 17, 209; Aug. ad Ocean. ep. 180, 3.

[3]) de trin. IX, 69; X, 53; Tatian. or. 15.

[4]) 1. Cor. 2, 10f.

genommenen Vergleiche wertlos zu erachten, weil Göttliches nicht nach irdischen Verhältnissen, sondern nach jenen Kräften zu beurteilen ist, die in Gott herrschen, und diese sind wiederum nicht nach unserer subjektiven Auffassung, sondern nach der göttlichen Offenbarung zu bemessen.[1])

Nun aber lehrt Christus die Wesenseinheit zwischen sich und dem Vater.[2]) Daraus folgt auch eine Einheit ihres Wissens. Denn wenn die Aussprüche des Heilandes nach der Annahme der Häretiker sogar nur von einer bloßen Willenseinheit zu verstehen wären, so folgte trotzdem die Einheit des Wissens, da diejenigen nicht einig sein können in ihrem Willen, die nicht einig sind in ihrem Wissen.[3])

Bestätigt aber der Sohn nicht selbst seine Ignoranz dadurch, daß er sagt, der Vater allein wisse jenen Tag?[4])

Wenn der Sohn nicht sagen würde, der Vater allein wisse ihn, dann wäre die Gefahr groß, daß der Sohn ihn nicht wüßte. Denn wie oben bemerkt, hat bei Gott das Nichtwissen nicht den Sinn einer in der Natur liegenden Ignoranz, sondern eines Heilswillens, das Wissen geheim zu halten; das Wissen dagegen die Bedeutung, dasselbe auszusprechen. Und daher folgt aus dem Alleinwissen des Vaters nicht ein Nichtwissen des Sohnes; sondern dieser sagt nur deshalb, daß er keine Kenntnis jenes Tages habe, weil andere sie nicht haben sollen; sagt aber, daß der Vater allein ihn wisse, damit auch er durch Mitteilung des Vaters ihn kenne. Heißt es ja[5]), daß Gott damals die Liebe Abrahams zu ihm erkannte, als er diese Kenntnis dem Abraham offenbarte, und daher ist die Annahme berechtigt, daß der Vater deshalb jenen Tag wisse, weil er ihn dem Sohn offenbarte. So weiß also der Sohn nicht, weil er den Tag verschweigt, weiß ihn der Vater, weil

---

[1]) de trin. IX, 70.
[2]) Joh. 14, 9; 10, 30; 38f.
[3]) de trin. IX, 70.
[4]) de trin. IX, 71.
[5]) Gen. 22, 12.

er ihn nicht verschweigt[1]), und weiß ihn allein, weil er ihn dem Sohn allein nicht verschweigt.[2])

Da Gott nicht aus Sein und Nichtsein, Wissen und Nichtwissen zusammengesetzt, und daher purer Akt, somit sein Wissen identisch ist mit seiner Natur[3]), so ist unter diesem Mitteilen des Wissens vonseite des Vaters die Mitteilung des Geistes (Wissens), d. i. der Natur an den Sohn zu verstehen. Hat ja der Sohn den Geist des Vaters, da der Geist eben deshalb vom Sohne nehmen kann, weil ihm alles gehört, was der Vater hat.[4])

Infolge des Besitzes dieser unveränderlichen Natur bedarf der Sohn keiner Frage, keines Redens (allocutio), um vom Nichtwissen zum Wissen zu gelangen, sondern er hat kraft der göttlichen Natur schlechthin alle deren Eigenschaften (universitas), daher das Eine Wissen und Wollen des Vaters, ohne Verlust jedoch des eigenen persönlichen Willens, weshalb der Sohn sagt: Non veni voluntatem meam facere, sed voluntatem ejus, qui me misit[5]), während er zur Bestätigung des Einen Willens bemerkt: Pater, quos mihi dedisti, volo ut ubi ego sum, et illi sint mecum.[6])

Somit weiß der Sohn Alles, was der Vater weiß, und daher auch jenen Tag. Daß er ihn wußte und nur verschweigen wollte, bezeugt der Herr selbst: Non est vestrum scire tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate.[7]) Christus verweigert den Aposteln nicht bloß die Kenntnis jenes Tages, sondern verhindert selbst die Sorge um Erlangung jener Kenntnis. Aus dem Verhalten der Apostel ergibt sich auch, daß sie die Worte des Herrn keineswegs

---

[1]) de trin. l. c.
[2]) de trin. IX, 73.
[3]) cf. S. 59 f.
[4]) Joh. 16, 15; Caesar. dial. 1. interrog. 15. resp. (Gallandi VI, 12).
[5]) Joh. 6, 38.
[6]) Joh. 17, 24; de trin. IX, 74.
[7]) Act. 1, 7; de trin. ed. maur. II, 316 k.

nach ihrem oberflächlichen Laute, sondern sinngemäß auffaßten, so nämlich, daß der Herr ihn wohl kenne, ihnen denselben aber aus Heilsgründen vorenthalten wolle; meinen aber, jetzt nach der Auferstehung sei vielleicht der Zeitpunkt gekommen, daß Christus ihnen die Ankunft jenes Tages mitteile. Und Christus sagt nicht mehr, er wisse ihn nicht, sondern sie dürften ihn nicht wissen, weil es der Vater in seiner Macht so bestimmt habe.[1])

Wenn also die Apostel dieses Nichtwissen nicht als eine Wesensschwäche des Sohnes, sondern als ein Nichtmitteilenwollen aus Heilsgründen auffaßten, dann dürfen wir dasselbe nicht dazu benützen, ihm die Gottheit abzusprechen. Stellte ja der Vater den Tag deshalb in seiner Macht fest, damit die Menschen nicht zu dessen Kenntnis gelangten, und in gleicher Weise (also gleiche Natur) sagt der Sohn, der die Kenntnis ebenso bejahte als verneinte, es stehe den Menschen nicht zu, den Tag zu wissen. Der Vater hat die Zeiten festgesetzt in seiner Macht, nicht in seinem Wissen, worunter auch die Tage und Zeitmonate, daher auch jener Tag fällt, an welchem der Sohn Israel in sein Reich wieder einsetzen wird; es ist daher nicht möglich, daß er diesen Tag nicht kenne. Festgesetzt hat der Vater das in seiner Macht, so jedoch, daß auch der Sohn ein Wissen habe. Daraus erkennt man den Vater in seiner Proprietät als wesenhaftes Prinzip auch dem Sohne gegenüber.[2])

---

[1]) de trin. IX, 75.

[2]) de trin. IX, 75; Schwane, Dogmengesch. 121 f. Petav. de trin. II, 3, 7 hat, wenn es ihm auch unlieb zu sein scheint, in der Tat Recht, wenn er meint, Hilarius negiere vom Sohn jede Unwissenheit, auch der menschlichen Natur nach. Hurter, opusc. 29, 276; Cyrill. Al. thes. assert. 22 (M. 75, 368 ff.); Aug. de trin. I, 11, 23; Alcuin, de fide II, 12.

4. Der Sohn ist nicht bloß dem Willen, der Gnade, sondern der Natur nach Eins mit Gott.

Aus der absoluten Einheit der geistigen Natur zwischen Vater und Sohn, wie sie oben bewiesen wurde, folgt selbstverständlich auch die Einheit ihres Willens, keineswegs aber, daß sie nur ihrem Willen, ihrer Natur nach jedoch nicht übereinstimmten.[1] Letzteres ist die Behauptung der Arianer, und sie stützen sich hiebei auf folgende Schriftstellen: Multitudinis autem credentium erat anima et cor unum.[2] Die Herzen und Seelen der Menschen sind eins, wenn sie in ihrem Willen übereinstimmen. Ferner: Qui plantat autem, et qui rigat, unum sunt[3], insofern nämlich die Priester in ihrem Dienst und in der Spendung der Taufe von Einem Willen geleitet würden. Oder: Non pro his autem rogo tantum, sed et pro his, qui credituri sunt per verbum eorum in me, ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi sint in nobis.[4] Die Menschen können aber weder unter sich, noch mit Gott eine natürliche Einheit bilden, da sie sich nicht in Gott auflösen, sondern nur ihm Wohlgefälliges tun und da sie nicht in Einem unterschiedslosen Haufen, sondern nur in Herzensgemeinschaft sich vereinigen können.[5]

Allein was die erste dieser Schriftstellen betrifft, so sind die Gläubigen Eins durch den Glauben; dieser ist aber etwas Natürliches (nicht bloß Moralisches, Subjektives), weil durch ihn eine Wiedergeburt stattfindet; Eins aber sind die Gläubigen durch ihn, weil es nur Einen Glauben gibt, wie Einen Herrn,

---

[1]) de trin. VIII, 18f.

[2]) Act. 4, 32.

[3]) 1. Cor. 3, 8.

[4]) Joh. 17, 20f.; in ps. 138, 17 bemerkt Hilarius, die Häretiker gebrauchten auch die Worte: Ego et Pater unum sumus von der Willenseinheit.

[5]) de trin. VIII, 5.

Eine Taufe, Eine Hoffnung, Einen Gott, Eine Unschuld, Eine Unsterblichkeit, Eine Erkenntnis Gottes, Ein gläubiges Vertrauen. Somit sind die Gläubigen Eins nicht durch Willenszustimmung, sondern durch Eine infolge der Wiedergeburt erlangte Natur; weil ja, wie gesagt, die eben genannten Momente keine Willenszustimmung besagen, sondern natürliche Dinge sind.[1])

Diese Auffassung wird durch den hl. Paulus bestätigt: Quotquot enim in Christo baptizati estis, Christum induistis. Non inest[2]) Judaeus, neque Graecus, non inest servus neque liber, non inest masculus neque femina; omnes enim vos unum estis in Christo Jesu.[3]) Bei einer so großen Verschiedenheit von Volksstämmen, Ständen, Geschlechtern, wie sie hier angeführt ist, kann die Einheit derselben doch nicht durch eine Willenszustimmung herbeigeführt werden, sondern nur durch eine Sache, nämlich durch die in Christo Jesu erlangte Taufe.[4])

Der Pflegende aber und der Begießende (zweiter Einwand der Arianer), sind ebenfalls durch eine Sache, nicht dem Willen nach Eins, insofern sie nämlich dieselbe Sache, die Eine Taufe haben und spenden.[5])

Was nun die Worte betrifft, „damit Alle Eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie es in uns seien“, so ist zunächst zu bemerken, daß, wenn Christus eine Willenseinheit hätte lehren wollen, er als die ewige Wahrheit und Weisheit gewiß hätte sagen können und wollen: „Vater, wie wir Eins wollen, so mögen auch sie Eins wollen, damit wir alle durch Eintracht Eins seien[6])“, wie er auch bei anderen Beteuerungen der Einheit hätte sprechen können: „ich und

---

[1]) de trin. VIII, 7.
[2]) ἔνι im griech. Text.
[3]) Gal. 3, 27f.
[4]) de trin. VIII, 8; IX, 1; in ps. 65, 20; 121, 5; 132, 3f.
[5]) de trin. VIII, 9; ed. maur. II, 219a; Novat. de trin. 22; Ambros. de fide IV, 4, 34; Aug. de trin. VI, 3. 4.
[6]) de trin. VIII, 11.

der Vater wollen Eins"; „wer meinen Willen gesehen hat, hat auch den Willen meines Vaters gesehen"; „der Wille meines Vaters ist in mir und mein Wille im Vater."[1]) Allein der Zusammenhang legt den Sinn der an erster Stelle genannten Schriftstellen klar: Christus bittet zunächst, die Gläubigen möchten Eins sein; dann stellt er als Muster der Einheit seine Einheit zwischen ihm und dem Vater dar. Der Zweck dieser Einheit sei, daß die geeinten Gläubigen seine Sendung vom Vater anerkännten: ut et mundus credat, quoniam tu me misisti.[2]) Diese Einheit aber sollte bewirkt werden durch die Herrlichkeit, welche der Vater dem Sohne gab und dieser den Gläubigen verleihen will: et ego honorem, quem dedisti mihi, dedi eis.[3]) Ist nun diese „Herrlichkeit" identisch mit „Willen?" Gewiß nicht. Denn wenn Christus seinen Gläubigen den Willen aufdrängte, so wären diese nicht mehr frei und ihr Glaube daher ohne Verdienst.[4]) Es kann also unter Einheit der Gläubigen keine Willenseinheit verstanden werden. Dagegen ergibt sich aus den zitierten Worten die absolute Einheit zwischen Vater und Sohn. Wenn nämlich die zwischen diesen beiden Personen sich findende Herrlichkeit die Einheit der Gläubigen bewirkt werden soll, dann können Vater und Sohn ihrer Herrlichkeit nach nicht verschieden sein.[5])

---

[1]) de trin. IX, 70; Faustin. de trin. II, 11ff.; Aug. Coll. cum. Maxim. 14; c. Maxim. I, 12; Athan. or. III, 10.

[2]) Joh. 7, 21.

[3]) Joh. 17, 22.

[4]) de trin. VIII, 12: Honorem ergo acceptum a Patre Filius omnibus, qui in se credituri sunt dedit, non utique voluntatem: quae si data esset, non haberet fides praemium, cum fidem nobis necessitas affixae voluntatis inferret. Unter der jetzt zu glaubenden und zu erhoffenden, einst zu erlangenden Herrlichkeit versteht Hilarius die mit dem göttlichen Wesen identische Herrlichkeit, durch welche Christus Gott ist (cf. S. 198) und wir zur Theosis gelangen, welch letzteres Hilarius eingehend und subtil darlegt: de trin. III, 9—16; IX, 39—42; XI, 25—49; in ps. 91, 9; cf. ed. maur. II, 221a; Scheeben, Mysterien 478. Betreffs der Anwendung dieser Stelle auf die Gnadenlehre cf. Istoria teologica delle dottrine e delle opinioni V, 116.

[5]) de trin. VIII. 12.

Wie kann aber diese Herrlichkeit eine Einheit der Gläubigen mit Christus und mit dem Vater herstellen? Christus spricht es aus mit den Worten: Ut sint unum, sicut nos unum sumus, ego in his et tu in me, ut sint perfecti in unum.[1]) Diese vollkommene Einheit wird also hergestellt, weil Christus in uns ist. Er ist aber in uns durch seine Natur, nicht durch seinen bloßen Willen; denn das Verbum ist Fleisch geworden. Dieses fleischliche Verbum genießen wir in der hl. Kommunion. Daher ist der durch seine Natur in uns, der die Natur unseres Fleisches unzertrennlich annahm und die Natur dieses Fleisches mit der Natur der Gottheit[2]) vereinigte, um dieses sein Fleisch in der hl. Kommunion uns mitzuteilen. So ist der Vater (die Gottheit) in Christus, Christus in uns. Daher sind wir Alle Eins, da der Vater, der in Christus, und Christus der in uns ist, es bewirken, daß wir in ihnen (in his) Eins sind. Wer nun leugnen will, daß der Vater durch seine Natur in Christus sei, muß zuerst leugnen, daß er selbst (der Leugner) von Natur aus in Christus oder Christus in ihm sei. Wenn aber Christus wahrhaft unser Fleisch annahm und wahrhaft Mensch ist und wir wahrhaft dieses Fleisch genießen, dann besteht eine durch das Sakrament bewirkte natürliche Zusammengehörigkeit (proprietas), und die Einheit zwischen Vater und Sohn und zwischen Sohn und uns ist eine mystisch (sacramentum) vollendete, nicht eine bloß moralische.[3])

Daß diese Verbindung zwischen uns und Christus als eine natürliche aufzufassen, bestätigt Christus, indem er

---

[1]) Joh. 17, 22.

[2]) de trin. VIII, 13: Naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit. ed. maur. II, 221c; praef. gen. n. 82ff.; Hurter, opusc. ser. alt. IV, 312; de trin. XI, 16; Gregor. Naz. or. VII, 22. — Scultetus, medull. theol. IV, 407, 8. — Über die Ansicht des Heiligen von der Annahme der menschlichen Natur durch Christus und der natürlichen Verbindung der Menschen unter sich cf. ed. maur. II, 40h und praef. gen. n. 80f, wobei als Beleg zu n. 81 noch beigezogen werden können de trin. IV, 21 und XII, 16.

[3]) de trin. VIII, 13; in ps. 64, 14; 67, 37; 125, 6d.

sein Fleisch und Blut, das wir genießen, wahrhaftes Fleisch und Blut nennt: Caro mea vere est esca et sanguis meus vere est potus. Qui edit carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo.[1]) Dieses wahre Fleisch und Blut, das wir genießen, bewirkt die Einheit zwischen uns und Christus. So ist Christus durch sein Fleisch in uns, wir in ihm, und durch ihn ist das, was wir sind, in Gott.[2]) Daß diese Verbindung zwischen uns, Christus und Gott eine natürliche ist, bezeugen die Worte: Et hic mundus me jam non videt; vos autem me videbitis, quoniam ego vivo, et vos vivetis; quoniam ego in Patre meo, et vos in me, et ego in vobis.[3])

Wenn diese Verbindung eine durch den Willen herbeigeführte wäre, dann hätte Christus hier keine Aufeinanderfolge und keine Abstufung (gradus — „Wille" kann ja nicht gesteigert werden) ausgesprochen. Daher ist diese Aufeinanderfolge als eine vollkommene (natürliche) so zu verstehen, daß der Sohn durch die natürliche Zeugung im Vater, wir im Sohne durch seine fleischliche Zeugung, er hinwiederum in uns durch die Eucharistie ist. So ist der Sohn der Mittler einer vollkommenen Einheit: wir sind in ihm, er im Vater — er im Vater und wiederum in uns, und da diese Einheit allseits eine durch Natur bewirkte ist, so gelangen wir durch Christus zur vollkommenen Einheit mit dem Vater.[4]) Diese Verbindung besteht aber nur für jene, welche die Eucharistie genießen: Qui edit carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo.[5])

Daß aber diese Verbindung eine vollkommene (natürliche, lebendige) ist, lehren die Worte: Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo per Patrem, et qui manducaverit meam

---

[1]) Joh. 6, 56f.
[2]) de trin. VIII, 14; Scheeben, Myst. 478f.
[3]) Joh. 14, 19f.
[4]) de trin. VIII, 15.
[5]) Joh. 6, 57; de trin. VIII, 16.

carnem, et ipse vivet per me.[1]) Der Sohn lebt also durch den Vater und in gleicher Weise leben wir durch sein Fleisch. Da nun dieses letztere Leben ein bei fleischlichen Menschen durch Fleisch bewirktes, also natürliches ist, so muß das Vorbild dieses Lebens, das Leben zwischen Vater und Sohn nämlich, auch ein natürliches, durch den Geist bewirktes sein.[2])

Somit ist der Einwurf hinfällig, als ob die Gläubigen nur durch Folgsamkeit gegenüber dem Glauben und durch den Willen einig wären, und daher nur eine Willenseinheit obwaltete zwischen Vater und Sohn.[3])

Übrigens besteht zwischen der natürlichen Verbindung der Gläubigen mit Gott und derjenigen des Vaters und Sohnes ein großer Unterschied: jene ist durch die Gnade bewirkt, diese ist Wesenseigentum. „Unsere Einheit mit Gott (dem Vater) hat er für uns erbeten, die seinige ist sein Besitz und er hat seine bleibende Existenz (manet) in ihr.

---

[1]) Joh. 6, 58.

[2]) de trin. VIII, 16; IX, 55; in ps. 2, 47; 64, 14; 67, 37; 91, 9; praefat. general. 76—79; Ignat. ad Eph. 5; Iren. adv. haer. IV, 18, 5; V, 2, 3; Clem. Al. paedag. I, 6; Cyrill. Hier. catech. myst. IV, 3; Mar. Victor. adv. Ar. II, 8; Cyrill. Al. thes. assert. 14 (M. 75, 235); de trin. dial. 1 (M. 75, 697); Fulbert. ep. 5 (M. 141, 202); Nicol. Cabasil. de vita in Chr. l. 1 (M. 150, 497; 508); l. 2 (M. 150, 521); l. 3 (M. 150, 584 u. ö.); Hugo Rothom. c. haer. I, 4 (M. 192, 1260). — Alex. Alens. S. IV, q. 41. art. 2. § 1; Estius 4. dist. 12. § 5; Salmeron in Evang. tom. 8. tract. 23. pag. 181 (ed. Colon. 1613); Bellarm. de Euchar. II, 12; Vasquez, tom. 3. disp. 204, q. 79. art. 2. n. 10—14; Pererius, in 6. cap. Evang. Jo. disp. 39. n. 129; q. 41. n. 270; Cienfuegos, Vita abscond. disp. 8. sect. 2. § 3. n. 33; 34; 36; sect. 4. § 1. n. 63 sq. — Weitere Literatur bei Suarez, de Euchar. disp. 64, 7; Becanus, de Sacram. in specie, cap. 22. q. 6; Salmant. tract. 23. de Euchar. disp. 10. § 5. — In den eucharistischen Streitigkeiten benützen den hl. Hilarius: Pasch. Radb. de corp. et sang. Dom. IX, 4 (M. 120, 1296); Gerbert, de corp. et sang. Dom. (Pez, thes. I, 2, 139); Guitmund. de vera Euchar. III, 13—21; Algerus, de Sacram. corp. et sang. Dom. I, 3, 19; Durand. abb. de corp. et sang. Chr. III, 3, 4; Ivo Carnot. de corp. et sang. Dom. 4 (M. 161, 138).

[3]) de trin. VIII, 17. Eine Willenstätigkeit ist dem Hilarius stets nur etwas Subjektives, nicht Existierendes. cf. S. 11.

Auch sind sie Eins nicht durch eine geheimnisvolle Gnadenwirkung, sondern durch Zeugung der Natur."[1])

Daß und wie diese Einheit durch die Natur bewirkt wird, ist oben ausführlich gezeigt worden: Vater und Sohn sind einig durch den Einen Geist.[2]) Infolgedessen haben sie nebst der gleichen Natur auch den gleichen Willen, da Eine Natur (Ein Geist) nicht geteilten Willens sein kann.[3])

5. Die Worte: Dominus creavit me beweisen nicht die Geschöpflichkeit des Sohnes.

Daß der Sohn ein Geschöpf sei, suchen die Arianer aus der Stelle zu beweisen: Dominus creavit me in initium viarum suarum.[4]) „Das ist die gewaltigste Flut ihres Sturmes, das die schwere Woge im verschlungenen Wirbel, die von uns in Empfang genommen und in sicherer Schiffahrt überwunden, uns bis zum sicheren Hafen des erwünschten Gestades begleiten wird."[5])

Hilarius weist die häretische Auffassung dieser Stelle auf dreifache Weise zurück: einmal indem er durch andere Schrifttexte die Ungeschöpflichkeit des Sohnes dartut; dann indem er dessen zeitliche, aus Nichts erfolgte Zeugung zurückweist; endlich dadurch, daß er direkt die zitierte Schriftstelle interpretiert.

a) Die Ungeschöpflichkeit des Sohnes. — Nach allen bisherigen Darlegungen ist zu bedenken, daß Christus als Herr doch kein Geschöpf, als Herr des Gemachten (factura) nicht selbst gemacht sein; daß der Schöpfer nicht

---

[1]) l. c. VIII, 18; Hurter, opusc. ser. alt. IV, 307; Aug. de trin. IV, 9, 12; Athan. or. III, 17; 19.

[2]) de trin. VIII, 19; IX, 1; Gregor. Naz. or. VI, 13; XXII, 14; Ambros. de fide I, 2, 18; IV, 7, 74; 76; 8, 93; Fulg. Rusp. c. Ar. obj. 7 (M. 65, 218); Werner, Gesch. der polem. u. apolog. Lit. II, 140.

[3]) de trin. IX, 70: unum autem velle naturae separabiles non possunt.

[4]) Prov. 8, 22 nach LXX.

[5]) de trin. XII, 1.

auf Eine Stufe mit den Geschöpfen gestellt werden kann; daß derjenige, durch den Alles ist, sich nur durch die Macht von den Geschöpfen unterscheiden soll; daß der Sohn, weil gezeugt und geboren, nicht gemacht oder nicht geboren und daher auch nicht ein aus Gnade angenommener Adoptivsohn sein kann.[1]) Wenn er ein Geschöpf wäre, dann hätte Paulus, der die Anbetung der Geschöpfe verbietet, sicher nicht gesagt, man solle Christus als dem Schöpfer dienen.[2]) Schöpfer nennt ihn Melchisedech[3]), Oseas[4]), Petrus[5]): warum sollen wir ihm, dem Schöpfer, den Namen seines Werkes (Geschöpf), warum sollen wir Gott unseren Namen geben, ihn seinen Werken gleichstellen? Es kann doch die Wirkung nicht gleich der Ursache, das Geschöpf nicht dem Schöpfer gleich sein.[6])

Wenn er den Geschöpfen gleich ist, dann hat er all deren Schwächen: Etenim longinqua expectatio creaturae revelationem filiorum Dei expectat. Vanitati enim creatura subjecta est non sponte, sed propter eum qui subdidit eam in spe. Quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem claritatis filiorum Dei.[7]) Christus ist sonach, wie die Geschöpfe, ungewiß dessen, was seiner wartet, und erwartet nichts Besseres als wir, ist also ebenso hinfällig wie wir und zwar nicht freiwillig, sondern ebenso notwendig, wie es bei uns der Fall ist. Daher ist er Sklave und der Verwesung unterworfen. Es ist aber doch schmählich für Christus, daß er keine größere Herrlichkeit erwarten soll als wir, während doch wir von der seinigen etwas erhalten sollen,

---

[1]) de trin. XII, 2; II, 22; III, 8, 22; Athan. Expos. fid. 2; or. I, 19; Cyrill. Al. thes. 32 (M. 75, 583); Ambros. de fide I, 14, 88; II. prol. 14.

[2]) Röm. 1, 25.

[3]) Gen. 14, 19.

[4]) Os. 13, 4.

[5]) 1. Petr. 4, 19.

[6]) de trin. XII, 5; Cyrill. Al. thes. 32 (M. 75, 489; 493).

[7]) Röm. 8, 19f. Über die Lesart cf. Cornely, Commentar. in ep. ad Rom. 421.

um etwas zu gewinnen (unsere Theosis); daß er hoffen und dienen soll wie wir; ebenso leicht gekannt und dem Zwang unterworfen sein soll wie wir; daß er in der himmlischen Herrlichkeit frei werden soll nicht dadurch, daß er erlangt, was seinem, sondern nur, was unserm Wesen entspricht.[1])

Ist aber der Sohn ein Geschöpf, dann auch der Vater. Denn der Sohn ist in der Gestalt (Natur) Gottes, folglich müßte in der Gestalt Gottes ein Geschöpf sein.[2]) Ist Christus in der Gestalt Gottes, dann ist er auch Gott gleich und verdient dieselbe Ehre[3]); wenn er aber gleich ist an Ehre, dann auch der Natur nach, denn sonst würde die gleiche Ehre einem niedrigen Wesen erwiesen, oder aber die Bezeugung der gleichen Ehre dem höheren Wesen zur Schmach gereichen. Ist daher der Sohn ein Geschöpf und wird dennoch dem Vater an Ehre gleichgesetzt, dann sollen wir diesem überhaupt keine Ehre, da wir seine Ehre nicht höher schätzen, als die einer Kreatur.[4])

Ferner sagt die Schrift: Ex utero ante luciferum genui te.[5]) Hiemit ist uns der Begriff der Zeugung insinuiert. Wenn das, warum soll dann Christus ein Geschöpf sein?[6]) Bringt uns ja Gott auch sonst zum Verständnis seiner Tätigkeit unter dem Bilde menschlicher Glieder. So wenn es heißt: Cujus manus creaverunt omnem militiam coeli[7]); Oculi Domini super justos[8]); Inveni David filium Jesse virum secundum cor meum.[9]) Unter Herz haben wir den Willen Gottes; unter Augen dessen Erkenntnis; unter Hand dessen Tätigkeit zu verstehen, und wie unter diesen körperlichen Bildern nicht

---

[1]) de trin. XII, 5; Athan. or. II, 72; Ambros. de fide I, 14, 87.
[2]) de trin. XII, 6.
[3]) Joh. 5, 23.
[4]) de trin. XII, 7.
[5]) Ps. 109, 5.
[6]) de trin. XII, 8.
[7]) Is. 45, 12.
[8]) Ps. 33, 16.
[9]) Act. 13, 22.

ein Wollen und Sehen und Handeln bei Gott vermittels körperlicher Organe, sondern der Begriff eines wahren Handelns, Sehens und Wollens zu verstehen ist, so soll uns unter dem Bilde Ex utero ante luciferum genui te nicht eine körperliche, wohl aber eine wahre Zeugung nahe gelegt werden.[1])

Wie soll der Mensch, der doch als Schüler nicht über dem Lehrer, als Diener nicht über dem Herrn steht, Gott ein Geschöpf und den Sohn etwas Gemachtes nennen dürfen, nachdem unser Lehrer und Herr seine Geburt niemals eine Schöpfung oder etwas Gemachtes, der Vater den Sohn nie anders denn als seinen Sohn, der Sohn den Vater nie anders denn als seinen Vater, sich selbst zwar gezeugt, nie aber geschaffen oder gemacht genannt hat? Omnis qui diligit Patrem, diligit et Filium, qui natus est ex eo.[2])

Die Geschöpfe sind nicht etwas Gezeugtes oder Gebornes, sondern etwas Gemachtes, Himmel und Erde sind kein Sohn, die Welt ist nichts Gezeugtes, sondern etwas Gemachtes: Omnia per eum facta sunt[3]); Opera manuum tuarum sunt coeli[4]); Opera manuum tuarum non omittas[5]); das Gemälde ist für den Maler, das Schwert für den Schmied, das Haus für den Baumeister nicht etwa ein Sohn.[6])

Wir Menschen sind zwar Söhne Gottes, aber zu Söhnen erst gemacht. Zuerst waren wir Söhne des Zornes, also nicht Söhne Gottes; darauf erst sind wir durch den Geist Gottes zu Adoptivsöhnen gemacht worden, und verdienen eher, Söhne genannt zu werden, als daß wir geborne Söhne sind. Wir sind also keine gezeugten und gebornen, sondern gemachte

---

[1]) de trin. XII, 9f; in ps. 137, 15; 129, 3; Novat. de trin. 6.

[2]) Joh. 5, 1; de trin. XII, 11.

[3]) Joh. 1, 3.

[4]) Ps. 101, 26.

[5]) Ps. 137, 8.

[6]) de trin. XII, 12; Athan. ad epp. Aegypti 14d; or. III, 13; de synod. 29; Bonav. 1. dist. 26. dub. 6.

und erworbene Söhne. Es erwarb sich Gott ein Volk[1]), und dann erst zeugte er es. Dieses Zeugen läßt aber Gott niemals als ein ihm eigenes Zeugen erkennen, denn er nennt diese Söhne nicht seine[2]) Söhne, sondern bloß Söhne: Filios genui et exaltavi.[3])

Hiegegen kann das Wort: Filius primogenitus meus Israel[4]) nicht als Einwand gebraucht und gesagt werden, daß, weil Israel bloß als gemacht bezeichnet wird — Populo qui nascetur, quem fecit Dominus[5]) —, auch der Sohn bloß als gemacht angesehen werden dürfe, wenn es auch heiße: hic est filius meus dilectus.[6]) Israel wird gezeugt, damit es zum Sohn gemacht werde; so läßt sich das Zeugen nicht ohne ein Machen denken, und daher ist Israel durch Adoption, nicht durch Zeugung, ist es nomineller, nicht aber eigentlicher Sohn.[7])

Zudem ist ein großer Unterschied zwischen filius meus dilectus und filius primogenitus meus.[8]) Dort bezieht sich das meus auf Sohn und besagt, daß der Sohn zuerst sein (d. h. der ihm wesenseigene) Sohn sei; hier bezieht sich meus auf primogenitus und besagt, daß es Israel von allen Völkern an erster Stelle eigen sei, erstgeboren und dann (postea) erst sein Sohn zu sein. Im letzteren Falle findet sich also eine Auserwählung, nicht eine wahre und vollkommene Zeugung, denn Israel wird zum Sohn gezeugt und gemacht. Es war

---

[1]) 1. Petr. 2, 9: populus acquisitionis.

[2]) cf. S. 37.

[3]) Is. 1, 2; de trin. XII, 13.

[4]) Exod. 4, 22.

[5]) Ps. 21, 32.

[6]) de trin. XII, 14.

[7]) de trin.. XII, 15; Lomb. 1. dist. 26, 4; Bonav. 1. dist. 26. dub. 6.

[8]) Hieronymus hat: Filius primogenitus meus est Israel; Vulg. Lond. Polyglotte): Filius meus primogenitus meus; ebenso der hebräische und samaritanische Text; der griechische: Υἱὸς πρωτότοκός μου Ἰσραήλ; dagegen Vulg. ed. Jager u. Loch: Filius meus primogenitus Israel.

also dieses Volk etwas anderes, nämlich ein heidnisches Volk, bevor es zum Sohne geboren, d. h. gemacht wurde, und daher kann es kein natürlicher Sohn sein, da es nicht immer Sohn war. Der eingeborne Sohn dagegen war niemals kein Sohn, noch war er irgend etwas, bevor er Sohn wurde, noch war er überhaupt etwas anderes als einzig nur Sohn; er war folglich immer Sohn, und daher läßt sich von ihm in keiner Weise ein Nichtsein denken.[1])

b) Die Unzeitlichkeit des Sohnes. — Die irdischen Zeugungen sind nicht immer, weil ihre Erzeuger nicht immer waren. Wenn auch letztere zur Zeit der Zeugung existierten, so waren sie doch nicht, bevor sie selbst geboren wurden. Auch der Erzeugte war nicht, bevor er geboren wurde; es gab eine Zeit, wo er nicht existierte. Es ist selbstverständlich, daß derjenige, der heute geboren wurde, gestern nicht war und so erst nach einem Nichtsein anfing zu sein. Es ist übrigens allem Geschöpflichen gemeinsam, daß es vorerst nicht war und dann erst anfing zu sein. Dies läßt sich dartun, mag man die Zeit betrachten, innerhalb der die Geschöpfe existieren, oder die Ursachen, der sie ihr Sein verdanken. Denn was die Zeit betrifft, so ist es unzweifelhaft, daß das, was jetzt zu sein beginnt, vorher nicht war. Faßt man die Ursache der Existenz ins Auge, so findet sich, daß Alles im göttlichen Belieben, nicht aber innerhalb der Natur eines Wesens den Seinsgrund hat. Daher haben alle Geschöpfe einmal nicht existiert, sondern haben in und nach der Zeit, nach dem Nichts angefangen zu sein. Das trifft auch bei den irdischen Zeugungen zu. Denn der erste Erzeuger, Adam, ist aus Erde, diese aus Nichts, und daher ist Adam nach der Zeit, d. h. nach dem Himmel, der Erde, dem Tag, der Sonne, dem Mond, den Gestirnen (den Zeichen der Zeit)

---

[1]) de trin. XII, 15: Unigenitus autem Deus neque non fuit aliquando non filius, neque fuit aliquid antequam filius, neque quidquam aliquid ipse nisi filius. Atque ita qui semper est filius, non reliquit id de se intelligentiae, ne aliquando non fuerit.

gebildet, er hat keinen (seienden) Ursprung[1]), sondern er fing an zu sein, nachdem er zuvor nicht war.[2])

Dem eingebornen Sohn aber geht, was die Zeit betrifft, keine solche vorher, und darum läßt sich nicht denken, daß er einmal nicht war. Denn dieses „einmal“ läge ja bereits früher als seine Existenz. Ferner bezeichnet ein Nichtgewesensein bereits einen Zeitmoment, und so würde, wäre der Sohn einmal nicht gewesen, die Zeit nicht nach ihm, sondern er nach der Zeit beginnen; es läge nämlich vor ihm jenes Nichtgewesensein.[3])

Was den Seinsgrund betrifft, so hat er denselben aus dem, der ist, und daher kann er ihn nicht aus dem Nichtsein haben. Somit existiert der Sohn weder der Zeit noch dem Urheber, seinem Vater nach, aus Nichts, und daher läßt sich in keiner Weise denken, daß er nicht war, bevor er geboren wurde.[4])

Allein wenn der Sohn immer war, sagen die Arianer, dann kann er nicht geboren sein. Denn nach allgemeiner Überzeugung wird jemand deshalb geboren, damit der sei, der nicht war. Wenn er aber immer war, brauchte er nicht geboren zu werden. Ist nun der Sohn geboren, dann hat er einen Anfang, und wenn das, dann war er einmal nicht. Also kann man nicht sagen, daß er immer war, sondern man muß sagen, daß er nicht war, bevor er geboren wurde.[5]) Und in der Tat, wenn man keine Rücksicht auf die Offenbarung nimmt, möchte man auf die Frage, ob jemand war, bevor er geboren wurde, ohne weiteres und richtig antworten, er sei zuvor nicht gewesen, da jemand der schon

---

[1]) ed. maur. II, 417c: id est, cujus prima origo non est nativitas ex substantia parentis, sed creatio ex nihilo.

[2]) de trin. XII, 16; I, 35; Athan. or. I, 11; 14.

[3]) de trin. XII, 17; cf. S. 12f.

[4]) de trin. XII, 17; Petav. de trin. II, 5, 5; Anastas. Antioch. de trin. or. I, 7.

[5]) de trin. XII, 18.

existiert, weder durch seine Natur, noch durch äußern Zwang genötigt wird, erst noch geboren zu werden.[1])

Allein vom Sohne Gottes wissen wir nur das auszusagen, daß er geboren, nicht aber, daß er ungeboren sei. Beides ist jedoch nicht gleich; denn das Geborenwerden besagt, daß jemand von einem andern; das Ungeborensein, daß einer von niemandem abstamme. Und daher ist es auch etwas anderes, mit einem Urheber, einem Vater, ewig, und etwas anderes, ewig zu sein ohne einen Urheber. Nun aber ist da eine Zeugung, wo ein Vater Urheber und daher eine ewige Zeugung, wo ein ewiger Urheber ist. Daraus aber, daß Etwas ewig ist, folgt nicht, daß es ungezeugt, sondern nur, daß es, wenn nicht gezeugt, ewig nicht gezeugt; wenn aber gezeugt, daß es ewig gezeugt sei. Wäre also das ewig Gezeugte nicht ewig, dann wäre auch der ewige Erzeuger, der Vater, nicht ewig, und es würde ihm an Ewigkeit gerade soviel fehlen als dem Erzeugten. Denn ohne Zeugung gibt es, wie Erfahrung (sensus) und Vernunft (ratio) lehren, keine Geburt; eines von diesen kann ohne das andere nicht bestehen, und daher läßt sich zwischen ihnen kein Mittelding, kein Zeitintervall denken.[2])

Hiemit ist auch der Einwand der Sabellianer hinfällig, welche aus der ewigen Zeugung des Sohnes auf dessen Ungezeugtsein und daraus auf dessen persönliche Identität mit dem Vater schließen. Unzeitlich ist nicht gleich mit ungezeugt; jenes heißt, wiewohl gezeugt, ohne Zeit, dieses heißt sein eigener Urheber sein.[3])

Allein, erwiedern die Arianer, was geboren wird,

---

[1]) de trin. XII, 19.

[2]) de trin. XII, 21; IV, 6; de synod. 22; 24; in ps. 68, 10; in Matth. 16, 4; Basil. de Spir. S. VI, 14; adv. Eunom. II, 12; 13; 17; IV, 1; Alex. Alex. de Ar. haer. 4; Athan. or. I, 19; Gregor. Naz. or. XX, 6; 10; XXV, 17; Ambros. de fide I, 8, 55; 9, 59 ff.; Anast. Antioch. de trin. or. I, 7; Harduin, Conc. III, 3, 104; Bonav. 1. dist. 9. dub. 12; Rich. Med. 1. dist. 9. q. 2. c. lit.; Petav. de trin. V, 9, 12.

[3]) de synod. 26; 27.

war doch zuvor nicht, da es ja deshalb geboren wird, damit es sei.[1])

Das ist wohl bei irdischen Zeugungen zutreffend, denn hier ist der Erzeuger nicht ewig und auch nicht immer Vater, sondern er wurde, nachdem er zuerst nicht existierte und erst in der Zeit anfing zu sein, Kind, dann Jüngling, endlich Vater. Wer aber nicht immer Vater ist, kann nicht immer zeugen. Ist aber der Vater immer, dann auch der Sohn. Wäre Gott nicht immer Vater, dann existierte auch der Sohn nicht immer Nun aber läßt sich von Gott nichts anderes denken, als daß er immer Vater ist, also auch vom Sohn nichts anderes, als daß er immer Sohn ist. Ist er aber immer gezeugt, dann können wir nicht sagen und denken, daß er einmal nicht war, bevor er geboren wurde.[2])

Ferner ist der Sohn das Bild des Vaters. Nun ist dieser das Sein schlechthin, er ist immer; also auch der Sohn, da er sonst nicht vollkommen das Bild des Vaters wäre. Daß dem Sohn ebenfalls das Sein schlechthin zukomme, lehrt die Schrift mit den Worten: In principio erat Verbum; apud Deum erat; erat lumen verum; unigenitus Deus in sinu Patris est; Jesus Christus super omnia Deus est.[3])

Er hat nun aber dieses Sein nicht aus sich, sondern vom Immerseienden. Heißt nun von Einem, und zwar von einem Vater sein, geboren sein, so heißt von einem Immerwährenden sein, ewig sein, ewig nicht durch sich, sondern durch einen Ewigen: Von einem Ewigen kann ja nur Ewiges kommen[4]);

---

[1]) de trin. XII, 22.

[2]) de trin. XII, 23; de synod. 25; de trin. VIII, 53; IX, 57; in Matth. 16, 4; Athan. or. I, 14; II, 35; Aug. de symb. II, 3.

[3]) de trin. XII, 24; de synod. 25; Athan. or. I, 21; Ambros. de fide I, 8, 54.

[4]) de trin. XII, 25; de synod. 26; in Matth. 31, 3; Alexand. Alex. de Arian. haer. 7; Vigil. Taps. de trin. 5 (M. 62, 269ff.). Bonav. I. dist. 9. dub. 12. bemerkt sehr gut, man könne aus dem Satze, der Vater wäre nicht ewig Vater, wenn der Sohn nicht ewig Sohn wäre, nicht etwa die Folgerung ziehen, also sei der Schöpfer

wenn nicht, dann wäre auch der Urheber, der Vater nicht ewig. Ist nun aber diesem das immerwährende Vatersein und dem Sohn das immerwährende Sohnsein das eigentliche Sein, und dieses Sein schlechthin ewiges Sein, dann ist auch das eigentümliche Sein jeder dieser Personen ein ewiges Sein.[1])

Nun geht dem Sohne, weil geboren, ein bleibender Seinsgrund[2]) voraus; er ist also nicht aus Nichts; ferner geht er, weil ewig gezeugt, jedem Denken voraus; also können wir nicht sagen, daß er nicht gewesen, bevor er geboren wurde. Könnten wir das denken, dann läge unser Denken und auch die Zeit früher als die Zeugung des Sohnes, weil alles, was nicht ist, dem Denken und der Zeit unterworfen ist; ist ja das Nichtsein nur ein Teil der Zeit. Wer aber vom Ewigen ist, ist gezeugt; wer immer ist, ist nicht einmal nicht, und so ist der Sohn schlechthin gezeugt und erhaben über jede Zeit.[3])

Diese ewige Zeugung, die auch der Apostel lehrt[4]), vermögen wir freilich nicht zu begreifen, weil es kein irdisches Analogon gibt. Allein eben wegen dieser Unbegreiflichkeit können wir nicht mehr behaupten, der Sohn sei nicht gewesen, bevor er geboren wurde.[5])

Daß wir eine ewige Zeugung nicht zu begreifen vermögen, ergibt sich daraus, daß wir nur Zeitliches erkennen entweder durch unmittelbare Einsicht oder durch Schlußfolgerung.[6]) Daher können wir nur von Zeitlichem sagen, es

---

nicht ewig, wenn es nicht auch die Schöpfung sei; denn es gehöre zum Wesen des Vaters, einen Sohn zu haben, folglich müsse er immer einen Sohn haben. Das Schaffen aber besage bezüglich des terminus eine Unvollkommenheit, und darum sei es unmöglich, daß etwas ewig geschaffen sei. — Auch Hilarius bemerkt in ps. 129, 4, daß das Unvollkommene nicht ewig sein könne.

[1]) de trin. XII, 25.

[2]) cf. S. 126f.

[3]) de trin. XII, 25.

[4]) 2. Tim. 1, 9; Tit. 1, 2.

[5]) de trin. XII, 26.

[6]) cf. S. 30.

war nicht, bevor es geboren wurde. Da aber in den göttlichen Dingen, wie es die göttliche Zeugung ist, alles ewig vor der Zeit ist — ist ja dem Sohne vom wahrheitsliebenden Vater vor ewiger Zeit Ewiges verheißen[1] —, so läßt sich vom Sohne nicht sagen, daß er einmal nicht war. Es kann ja der nicht noch Etwas sein, dessen Sein vorzeitlich ist.[2]) Weil immer gezeugt, können wir uns den Sohn immer nur gezeugt, niemals aber als nichtseiend denken.[3])

Wenn wir uns aber, so lautet die spitzfindige Opposition, nicht zu denken vermögen, daß der Sohn nicht gewesen sei, bevor er geboren wurde, dann können wir uns nur denken, daß derjenige geboren wurde, der schon war.[4])

Allein vom Sohne wird ja einzig nur das gesagt, daß er gezeugt sei. Oder heißt vielleicht vor ewiger Zeit sein, soviel wie sein und dann geboren werden? Das ist aber kein Geborenwerden, sondern eine Selbstverwandlung durch Zeugung, während „immer gezeugt sein" heißt, jeder Zeit durch die Zeugung vorauseilen, und dem Denken keine Möglichkeit lassen, ein Nichtgezeugtsein zu denken. Somit heißt vor ewiger Zeit sein nicht soviel, als vor seiner Geburt sein.[5])

Das Gezeugtsein vor aller Zeit schließt also sowohl das Nichtsein[6]), als auch das Sein vor der Geburt aus[7]); beides übersteigt unser Denken; es bleibt daher bloß übrig, ein Immergezeugtsein zu denken. Hiedurch ist aber jeder Gedanke an ein Sein oder Nichtsein vor der Geburt ausgeschlossen; jenes widerspräche dem Gezeugt-, dieses dem Immer-Gezeugtsein. Unterläge aber unserm Denken ein Sein oder Nichtsein vor der Geburt, dann wäre diese nach Beginn

---

[1]) 2. Tim. 1, 9; Tit. 1, 2.
[2]) de trin. XII, 27.
[3]) l. c. XII, 28; Basil. homil. in S. Christi generat.
[4]) de trin. XII, 29.
[5]) de trin. XII, 30.
[6]) l. c.
[7]) l. c. XII, 31.

der Zeit, weil was nicht immer ist, nach etwas zu sein muß angefangen haben.[1])

Es läßt sich also vom Sohne immer nur das denken, daß er geboren und daß er immer sei. Wie es dem Vater eigen ist, ohne Geburt, so dem Sohne durch Geburt immer zu sein, so daß, wäre dieser nicht immer Sohn, jener nur mehr Gott, nicht aber ewig Vater sein könnte.[2])

Tatsächlich entgegnen die Arianer, der Vater sei erst in der Zeit Vater geworden.[3])

Allein dann steht es mit dem hl. Paulus schlimm, der da sagt, der Sohn sei vor aller Zeit[4]), und die Weisheit ist eine Verbrecherin, wenn sie lehrt, sie sei vor den Jahrhunderten gegründet und beim Vater gewesen, als er den Himmel bereitete[5]), und der Sohn sei schon am Anfang bei Gott. Wenn der Vater erst in der Zeit Vater geworden sein soll, wann hat dann die Zeit einen Anfang genommen? Hat sie einen Anfang, dann ist der hl. Paulus ein Lügner, denn er sagt, die Zeit sei ewig.[6]) Will man aber die Zeit erst von der Erschaffung der Sonne und des Mondes an zählen — Et sint in signa et tempora et annos[7]) —, so muß man doch zugeben, daß der Sohn vor aller Zeit ist, weil er vor dem Himmel[8]), also vor der Zeit ist, und zwar nicht bloß vor aller Zeit, sondern auch vor den Geschlechtern der Geschlechter, d. h. den himmlischen Geistern, die doch der Zeit vorhergehen. Weil nun die hl. Schrift von jeglicher Zeit absieht, so kann unser Denken wiederum der Zeugung des Sohnes nicht vorauseilen und es bleibt uns nur übrig, den Sohn für

---

[1]) de trin. XII, 31; I, 34; Basil. homil. in S. Christi gener.
[2]) de trin. XII, 32; Aug. de symb. II, 3.
[3]) de trin. XII, 33.
[4]) Tit. 1, 2.
[5]) Prov. 8, 22.
[6]) Tit. 1, 2.
[7]) Gen. 1, 14.
[8]) Ps. 71, 17.

ewig gezeugt zu halten.[1]) Ebenso widerspricht es der Unendlichkeit des Vaters, ihn zeitlich zu denken.[2])

c) Interpretation der Worte: Dominus creavit me. — Gegen die Ewigkeit der Zeugung endlich wenden die Arianer ein, daß die Weisheit selbst sich geschaffen nenne: Dominus creavit me in initium viarum suarum.[3]) Allein damit man dieses Erschaffensein nicht von der Zeugung verstehe, erklärt dieselbe Weisheit, daß sie vor der Zeit gegründet sei[4]), denn von Ewigkeit gegründet sein, ist nicht dasselbe, wie geschaffen sein für den Anfang der Wege, und das Gegründetsein vor aller Zeit deutet bereits darauf hin, daß das Geschaffensein für den Anfang der Wege nach dem Beginn der Zeit falle.[5]) Damit man aber ob dieser Schaffung und Gründung der Weisheit nicht deren Zeugung leugne, bemerkt diese: Priusquam terram faceret, priusquam montes stabiliret, ante omnes colles genuit me.[6]) Sie ist also gezeugt, und zwar heißt es von ihr, die vor aller Zeit gegründet ist, sie sei vor der Erde, vor den Bergen und Hügeln gezeugt. Was wollen diese Worte? Et in his quidem, quia de se Sapientia loquitur, plus loquitur quam auditur.[7]) Es soll durch sie gelehrt werden, daß diese Zeugung überhaupt durch keine Zeitdauer, sondern schlechthin durch die Ewigkeit allem vorangehe. Man muß nämlich festhalten, daß zur Veranschaulichung der Ewigkeit Zeitliches (temporalia), d. h. Dinge, die eine zeitliche

---

[1]) de trin. XII, 34; Ambros. de fide IV, 9, 98.

[2]) de synod. 24; Cyrill. Hier. catech. VII, 5; XI, 14; Athan. or. 4, 15; ad Serap. II, 2; de synod. 25, 40; Ambros. de fide I, 5; Gerhoh, bei Bach, Dogmengesch. II, 408.

[3]) Prov. 8, 22, nach LXX; de trin. XII, 35. Über diese Stelle cf. Hergenröther, Die Lehre von der Dreieinigkeit nach Gregor v. Naz. 176ff.; Scheeben, Dogm. I, 791; Hurter, opusc. 29, 246; Schwane, Dogmengesch. II, 109f.; Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athan. 49; Heinrich, dogm. Theol. 111f.; Petav. de trin. II, 1.

[4]) Prov. 8, 23: *Πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με*, nach LXX.

[5]) de trin. XII, 36.

[6]) Prov. 8, 25f.

[7]) de trin. XII, 37.

Aufeinanderfolge besagen[1]), nicht benützt werden können, weil das, was einen Anfang in der Zeit hat, unmöglich zugleich auf einen Anfang in der Ewigkeit (exordium infinitatis) hinweisen kann. Nun bezeichnen die soeben aufgezählten Gegenstände: Erde, Berg, Hügel keinerlei Zeitenfolge; denn was wäre es Großes zu sagen, Gott habe den Herrn vor der Erde gezeugt, da doch bereits der Beginn der Engel vor die Erschaffung der Erde fällt?[2]) Auch hätte es, wenn die angeführten Worte eine Zeitfolge beweisen sollen, keinen Sinn mehr zu sagen, es sei der Sohn vor den Bergen, ja vor den Hügeln gezeugt, einmal weil es sich von selbst versteht, daß der vor den Hügeln gezeugt ist, der vor den Bergen; und vor den Bergen, der vor der Erde gezeugt ist; dann weil der vor diesen Dingen sein muß, der allem durch sein ewiges Sein vorangeht.[3])

Diese Auffassung hat ihren Grund in der Offenbarung: Deus fecit regiones, et inhabitabilia, et cacumina, quae habitantur sub coelo. Cum pararet coelum, eram cum illo, et cum segregabat suam sedem. Quando super ventos validas faciebat in summo nubes, et cum certos ponebat fontes sub coelo, et cum fortia faciebat fundamenta terrae, ego eram apud illum componens.[4]) Diesen Worten zufolge ist keine Möglichkeit mehr gegeben, daß das menschliche Denken sich über die ewige Geburt hinaus erstrecke. Denn durch die hier aufgezählten geschaffenen Dinge kann doch die Geburt dessen nicht erfaßt werden, der früher ist als dies alles. Man müßte

---

[1]) l. c. XII, 37: Omnia enim, quaecunque ad infinitatis intelligentiam significantur, istiusmodi esse oportet, ne rei cuiquam aut generi secunda in tempore sint. Ceterum ad aeternitatis demonstrationem nequaquam temporalia coaptabuntur, quia per id quod posteriora sunt ceteris, per se ipsa non manifestant infinitatis exordium. Anselm. Monol. 24: Melius dicitur, Deum esse semper quam omni tempore.

[2]) ed. maur. II, 429b.

[3]) de trin. XII, 37.

[4]) Prov. 8, 26, nach LXX.

denn meinen, daß derjenige, der vor der Zeit ist (praestet in tempore), zwar vor der Zeit geboren, aber nicht unendlich sein müsse; denn da die Schöpfung der Dinge der Zeit unterliege, so sei derjenige, der vor ihr ist, doch nicht absolut unabhängig von der Zeit, da eben der Zeitpunkt der Schöpfung den vor ihm liegenden Zeitpunkt der Geburt bestimme; es sei nämlich gerade dies die Zeit für diese Geburt, die jener zeitlichen Schöpfung vorangehe.[1])

Allein die Weisheit lehrt durch die zitierten Schriftworte, daß sie nicht bloß aller Zeit, sondern auch dem Unendlichen vorangehe.[2])

Sie war nämlich bei Gott, als dieser den Himmel vorbereitete.[3]) Da nun dieses Vorbereiten ein ewiges ist[4]), so lehrt die Weisheit nicht bloß, sie gehe dem Geschaffenen zeitlich voran, sondern sie sei gleich ewig wie der Ewige, der den Himmel vorbereitete und den Sitz Gottes ausschied. Und als nachher (postea) der Ewige den Himmel bereitete (parante = in die zeitliche Existenz setzte, im Gegensatz zu praeparare), da schuf sie dienstleistend[5]) mit (componebat). Von diesem ewigen Dabeisein bei dem das Universum ewig schaffenden Gott ist es also zu verstehen, wenn die Weisheit sagt, sie sei vor der Erde, den Bergen und Hügeln gezeugt.[6])

Nachdem also der Sohn dem ewigen Tun Gottes gleichewig ist, bleibt uns von ihm einzig das zu denken übrig, daß er gezeugt ist. So führt uns der Begriff Zeugung zum wahren Glauben; ebenso führt uns die Erkenntnis der Ewigkeit der Geburt zur Frömmigkeit, da uns Vernunftgründe

---

[1]) de trin. XII, 38.

[2]) de trin. XII, 39.

[3]) Prov. 8, 26.

[4]) cf. S. 66f.

[5]) cf. S. 164. Ministerium: de trin. XII, 39; Tertull. adv. Prax. 3: officialis; Iren. adv. haer. IV, 7, 4; 20, 1; Gregor de Val. de trin. I, 5.

[6]) de trin. XII, 39; Tertull. adv. Prax. 5, 6, 7; Hermas, sim. IX, 12; Fulg. Rusp. ad Thrasam. II, 4 (M. 65, 248); Athenag. Leg. X; Theophil. II, 10, 22; Athan. or. II, 82.

und unmittelbare Vernunfteinsicht sagen, daß ein ewiger Vater nur einen ewigen Sohn haben könne.[1])

Allein das Wort „Schaffen"[2]) bildet eine Schwierigkeit. Gewiß träfe das zu, wenn es bloß hieße, die Weisheit sei für den Anfang der Wege und Werke des Herrn geschaffen, nicht aber auch, sie sei vor aller Zeit geboren. Geboren werden aber heißt nicht geschaffen werden; jenes ist vor[3]) dieses durch die Schöpfungsursache. Oder soll vielleicht das „für die Werke geschaffen werden", so zu verstehen sein, daß der Sohn geschaffen wurde, damit er die Werke ausführe, daß er also (gemäß der arianischen Lehre) der Diener und Arbeiter für die Welt wäre, statt der geborne Herr der Herrlichkeit, der Sohn der Liebe und König der Ewigkeit zu sein?[4]) Abgesehen jedoch davon, daß sich das Geschaffenwerden für den Anfang und die Werke des Herrn nicht als gleichbedeutend mit Gezeugtwerden auffassen läßt, spricht hiegegen gerade die zitierte Schriftstelle. Denn wiewohl die Schrift sonst immer den Sohn Schöpfer der Welt heißt, betont gerade hier die Weisheit, um jede unrichtige Vorstellung vom Sohne fernzuhalten, daß der Vater das Universum geschaffen habe, daß aber auch sie, die Weisheit, bei der Schöpfung des Vaters nicht gefehlt habe, ja schon bei der Vorbereitung zugegen gewesen sei. So wird auch die Schrift, wie sie hier dem Vater die Schöpfung zuschreibt, nicht Lügen gestraft, da sie betont, daß der Sohn mit dem schaffenden Vater zusammenwirkte.[5])

Was bedeutet nun dieses Schaffen für den Anfang der Wege und Werke des Herrn? Die Weisheit selbst erklärt es, indem sie sagt, sie wolle die Werke aufzählen,

---

[1]) de trin. XII, 41.
[2]) Prov. 8, 22.
[3]) Prov. 8, 25.
[4]) de trin. XII, 42.
[5]) de trin. XII, 43; ed. maur. II, 434g; Athan. or. I, 5; II, 50; 66; 67; Faustin. de trin. VI, 3.

wofür sie geschaffen sei: Si enuntiavero vobis quae quotidie fiunt, memorabor ea quae a saeculo sunt enumerare[1]), und zwar: Vos, o homines, obsecro et emitto vocem meam filiis hominum. Intelligite simplices astutiam, indocti autem cor apponite.[2]) Per me reges regnant, et potentes scribunt justitiam. Per me principes magnificantur, et tyranni per me tenent terram.[3]) In viis aequitatis ambulo, et inter medias semitas justitiae conversor: ut dividam diligentibus me substantiam, et thesauros eorum impleam bonis.[4]) Das sind die Werke, wofür nach ihrer Aussage die Weisheit geschaffen ist: zu mahnen, zu belehren, zu leiten, zu richten, zu beseligen, Werke, die von der Zeit an, somit nach, nicht vor der Zeit geschehen sollen. Eingedenk nun dieser von der Zeit an zu verrichtenden Dinge, sagt darauf die Weisheit: Dominus creavit me in initium viarum suarum et in opera sua. Es ist also die Rede von Dingen, die von der Zeit an geschehen sollen, nicht aber von der vor der Zeit erfolgten Zeugung.[5])

Inwiefern ist jedoch der ewig gezeugte Gott für den Anfang der Wege und Werke des Herrn geschaffen? Insofern Christus, die Weisheit, sagt, er sei der Weg und niemand gehe zum Vater außer durch ihn, und er sei das Leben.[6]) Ein Weg ist Christus, weil er ein sicherer Führer und Lehrer ist für alle, welche sich nach den unbekannten himmlischen Dingen sehnen.[7])

Warum heißt die Weisheit geschaffen? Weil sie wiederholt in einer geschaffenen Gestalt auf Erden erschien: im Paradies, bei Kain und Abel, Noe, Enoch, Agar, Abraham, Jakob, Moses, Jesus Nave, Isaias, Ezechiel, Daniel, und zwar

---

[1]) Prov. 8, 21, nach LXX.

[2]) ib. 8, 4f.

[3]) ib. 15f.

[4]) ib. 20f.

[5]) de trin. XII, 44; Fulg. Rusp. c. Ar. obj. 3 (M. 65, 209).

[6]) Joh. 14, 6.

[7]) de trin. XII, 45; Aug. de trin. I, 12, 24; Athan. or. II, 47; 66; 67; 80; Cyrill. Al. thes. assert 15 (M. 75, 265).

erschien sie in verschiedener Gestalt, damit man nicht meine, eine sichtbare Gestalt gehöre zur Natur Gottes. Sie schuf sich die Erscheinungsformen und legte diese Form wieder ab, wenn der Zweck der Erscheinung erfüllt war. Sie hatte zwar als verzehrendes Feuer die Kraft des Feuers, nicht aber dessen Natur, weil sie ja nicht genötigt war, den Dornbusch zu verbrennen.[1])

Von dieser in der Zeit vollzogenen Schöpfung ist die ewige Zeugung wohl zu unterscheiden. Nie ist diese von einem Propheten, vom Herrn, von einem Apostel, von sonst jemandem als Schöpfung bezeichnet worden.[2])

Die zeitliche Geburt des Sohnes Gottes aus Maria dagegen wird vom hl. Paulus sowohl etwas Gemachtes[3]), als auch etwas Geschaffenes genannt, weil ja hier der Erzeugte die Natur und die äußere Form (species) eines Geschöpfes annahm.[4]) Denn da sie nicht eine Geburt der Gottheit, sondern des Fleisches war, so erhielt der neue Mensch auch die Bezeichnung, die seiner (geschaffenen) Natur zukam.[5])

Diese zeitliche Erscheinungsweise änderte jedoch nichts an der göttlichen Natur der Weisheit, und um diese Festigkeit zu bezeichnen, heißt es, daß die in der Zeit geschaffene Weisheit gegründet worden sei, cum fundationis firmitas convellendi status non reciperet perturbationem.[6]) Damit man jedoch diese Gründung richtig als eine Zeugung auffasse, bemerkt die Schrift sofort, die Weisheit sei gezeugt; um sie aber von der Schöpfung zu unterscheiden, sagt sie, die Zeugung

---

[1]) de trin. XII, 46.
[2]) de trin. XII, 47; 50.
[3]) Galat. 4, 4.
[4]) Ephes. 4, 21; in ps. 9, 3 sagt Hilarius von der Geburt Christi: non ex communi originis genere induisse (naturam), sed extitisse ex virgine et editam virgine fuisse et absque nascendi initio procreatam.
[5]) de trin. XII, 48; Faustin. de trin. VI, 5; Fulg. Rusp. ad Thrasam. I, 16 (M. 65, 239).
[6]) de trin. XII, 49; Meletius Antioch. or. Antiochiae ad popul. hab. 5 (Gallandi, V, 102).

und Gründung habe vor der Zeit, die Erschaffung derselben nach der Zeit stattgefunden. Non habet saltem impietas veniam, ut praetendat impietatis errorem.[1])

Man könnte schließlich auch die ewige Zeugung eine Schöpfung nennen, um nämlich damit anzuzeigen, daß sie ebenso wie die Schöpfung ohne Veränderung und Schmerzen des Vaters erfolgte. Sagt ja der hl. Paulus[2]), der den Sohn doch so oft gezeugt nennt, derselbe sei aus dem Weibe gemacht, „aus dem Weibe“, um dessen Geburt zu beweisen, „gemacht“, um zu lehren, daß er behufs der Geburt nicht in menschlicher Weise empfangen, sondern ohne Zutun verschiedener Generationsprinzipien wie Einer von Einem (wie der Eine göttliche Sohn von Einem göttlichen Vater) gleichsam gemacht wurde. Diese Auffassung wäre nicht irrtümlich, aber auch nicht geschickt.[3]) Gerade diese Auffassung aber eignet sich Hilarius in seinem Werke de Synodis an.[4])

Der Sohn ist also schlechthin gezeugt, er hat sein Sein von einem Urheber und ist daher ursächlich, nicht aber zeitlich nach diesem. Denn da Zeugung und Geburt korrelat sind, so müßten wir, wenn wir vor der Geburt des Sohnes einen Zeitpunkt annähmen, es auch bezüglich der Zeugung des Vaters tun.[5]) Ist aber der Sohn ewig, so ist gerade hiedurch auch die Ewigkeit des Vaters bewiesen, da dieser ohne den Sohn nicht gedacht werden kann.[6])

---

[1]) de trin. XII, 49.

[2]) Galat. 4, 4.

[3]) de trin. XII, 50.

[4]) de synod. 17—19. Hiemit ist auch klar, wie es zu verstehen, wenn Hilarius vom Vater sagt: Unigenitum ... procreavit; de trin. III, 3, und daß Abälard, theol. christ. I, 5 (Martène, thes. anecd. V, 1174) irrt, wenn er meint, wie andere Väter, so habe auch Hilarius von der Zeugung des Sohnes multa ... abusive prolata; Petav. de trin. II, 1, 6; Thom. c. Gent. IV, 8; Suarez de trin. II, 4. n. 9; Werner, Gesch. der polem. u. apol. Lit. II, 50.

[5]) de trin. XII, 51; de synod. 25.

[6]) de trin. XII, 54.

Siebentes Kapitel.

Das principium quo des göttlichen Tuns. Der hl. Geist.

Der hl. Geist erscheint nach der bisherigen Darlegung als die Natur des Vaters, die er dem Sohne verleiht.

Die Lehre des Hilarius über den hl. Geist verdient jedoch eine eingehendere Würdigung, nicht bloß um sein eigenes Denken über diese Person und einen Vertreter der kirchlichen Lehre hierüber vor dem Konzil von 381 kennen zu lernen, sondern auch, weil der Heilige in seiner Ansicht betreffs der dritten göttlichen Person vielfach schief beurteilt wird. Seine Lehre über sie sei nicht nur bloß ansatzartig[1]), sondern er wisse überhaupt nicht, wofür er sie halten solle, es herrsche bei ihm die größte Verwirrung zwischen dem deus spiritus, dei spiritus und spiritus sanctus, und er komme, obgleich ihm die besondere Subsistenz des Geistes feststehe, doch nicht darüber hinaus, daß er ein donum, ein munus sei.[2]) „Hilarius ist in der Lehre (vom hl. Geiste) ganz unklar gewesen, aber nur, weil er vom Baume der griechischen Theologie gegessen hatte.“[3]) Aus den Worten des Heiligen

---

[1]) Förster, Theol. Stud. u. Krit. 1888, 650. Reinkens, Hil. v. P. 135: „Er gebraucht nur die äußerste Vorsicht mit Bezug auf die bis dahin übliche dogmatische Terminologie. Doch bleibt auf jeden Fall feststehen, daß Hilarius die Lehre von dem hl. Geiste nur vorübergehend berührt, ohne sie wissenschaftlich abzuhandeln.“ Allein Hilarius will auch diese Lehre wissenschaftlich behandeln und hat es getan.

[2]) Meyer, Die Lehre von d. Trin. I, 192; Münscher, Dogmengesch. III, 484.

[3]) Harnack, II, 281. Reinkens, Hil. v. P. 145 meint, Hil. behandle das Verhältnis des hl. Geistes nur nach außen; Münscher, Dogmengesch. III, 524 u. Kahnis, luther. Dogm. I, 349; 377; 380; 398f. er lehre eine Subordination des hl. Geistes; dazu: Baltzer, Theol. des hl. Hil. 44f.

dagegen: De spiritu autem sancto nec tacere oportet, nec loqui necesse est: sed sileri a nobis, eorum causa qui nesciunt, non potest. Loqui autem de eo non necesse est, qui Patre et Filio auctoribus confitendus est[1]), möchte man schließen, die Lehre vom hl. Geiste sei ihm ganz klar gewesen. Ja es nötigt sich der Gedanke auf, Hilarius wolle in seinem 2. Buche de trin., insbesondere de trin. II, 29—35 eine systematische Darstellung der Lehre über den hl. Geist bieten. Daher soll im folgenden zunächst dieses System, hierauf sollen noch weitere Gedanken des Heiligen entwickelt werden.

I. Systematische Lehre über den hl. Geist.

Ausgehend vom Taufsymbol[2]) betont Hilarius wie beim Vater und Sohne so auch beim hl. Geist zunächst dessen Sein. Er ist, weil er gegeben, empfangen, im Besitz gehalten wird (obtinetur; habetur; donatur; accipitur[3]); sumitur[4]): cf. Galat. 4, 6; Ephes. 4, 30; 1. Cor. 2, 12; Röm. 8, 9; 11). Er ist also, und ist Geschenk (donum[5]; munus[6]); dies ist seine Proprietät.[7]) Hiemit ist die Existenz und die Seinsweise (qualis[8]), das essentielle und hypostatische Sein des hl. Geistes gegeben.

Dies vorausgesetzt ist aber wohl zu unterscheiden, ob „Geist“ an sich oder als zu Etwas (res) gehörig zu betrachten ist (res naturae). An sich, als Natur, ist er aufzufassen, wenn er betrachtet wird im Gegensatz zu Körperlichem, Begrenztem[9]) als etwas Unsichtbares, Unfaßbares

[1]) de trin. II, 29.
[2]) de trin. II, 1.
[3]) ib.
[4]) de trin. II, 3; Cyrill. Hier. catech. XVI, 24.
[5]) de trin. II, 1; 29.
[6]) de trin. II, 1.
[7]) de trin. II, 5.
[8]) cf. S. 14.
[9]) de trin. VIII, 48; 23; in Matth. IV, 14 sagt Hilarius vom Sohne: consociatam Spiritus et substantiae suae aeternitati materiem; in ps. 131, 16; Didym. de Spir. I, 497.

(Ungreifbares: incomprehensibilis), Unermeßliches, Allgegenwärtiges.[1]) Diese Auffassung geht aus der Unterredung Jesu mit der Samariterin hervor, wo Christus sagt, daß diejenigen Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten, die ihn nicht auf bestimmte Plätze eingeschränkt wähnen.[2]) Wenn die Schrift Gott als Geist, somit seiner Natur nach betrachtet, sagt sie, Gott ist ein Geist, nicht Geist Gottes.[3]) Hilarius hält sich streng an diese Unterscheidung, weshalb er, wenn er Christus als Geisteswesen im Gegensatz zu seiner menschlichen Erscheinung genommen wissen will, sagt: Christus spiritus; ebenso Deus spiritus.[4]) Als Geisteswesen dürfen sonach, wie das dritte (tertium = hl. Geist) in der Taufformel, auch Vater und Sohn hl. Geist genannt werden, denn sie sind Geist und heilig.[5])

Erscheint dagegen der hl. Geist als zu Etwas gehörig (res naturae; z. B. als Spiritus Dei — Domini), dann ist wieder zu unterscheiden, ob der Geist als dem Vater oder dem Sohn gehörig erscheint; der Geist derselben ist dann deren Natur, vermöge deren sie ihre Kraft manifestieren[6]); oder aber als dem Parakleten gehörig, und dann bezeichnet er dessen Person und dessen Natur, vermöge deren er die eigene Kraft bekundet.[7])

In seinem Vorzug (honor[8]) gegenüber dem Körperlichen

---

[1]) de trin. II, 31; VIII, 23; X; 12; Mar. Victor. adv. Ar. I, 54; 55; II, 5.

[2]) de trin. II, 31; Alcuin, in Jo. II, 7.

[3]) Joh. 4, 24; de trin. l. c.

[4]) de trin. VIII, 48; IX, 14.

[5]) de trin. II, 30; Mar. Victor. adv. Ar. I, 54; 55; Aug. de trin. V, 11, 12; Didym. de Spir. III, 525; Cyrill. Hier. catech. XVII, 4; 34; Basil. homil. XXIV, 4; Anselm. de fide trin. 3; Rhab. Maur. de Univ. I, 3; Petav. de trin. VII, 4.

[6]) cf. S. 103f.; Tertull. adv. Prax. 26.

[7]) cf. S. 109f.; de trin. VIII, 30: in datione utilitatis Spiritus manifestationem.

[8]) de trin. II, 31.

ist „Geist“ essentiell; in seinem officium, handelnd, ist er persönlich aufzufassen.

Das tut Christus bei der gleichen Unterredung mit der Samaritanerin, indem er sagt, daß die wahren Anbeter Gott den Geist im Geiste anbeten. Es ist also zu unterscheiden (alter ... alter) zwischen dem unsichtbaren und unbegreiflichen Geiste, der angebetet wird, und dem Geiste, in dem die Anbetung geschehen soll: alter in officio, alter in honore est.[1]) Da die Menschen in diesem Geiste Gott anbeten sollen, ist das officium des Geistes gegeben: er muß den Menschen zur Anbetung geschenkt werden, ist daher donum; munus. Zugleich aber ist hiemit seine Natur angegeben: denn da Gott im Geiste, also in sich selbst angebetet werden soll, muß auch dieser Geist frei und wissend (wie eben ein Geist) sein, da diejenigen, die in diesem Geist Gott anbeten, ihn in Freiheit (Gott in spiritu, also frei, nicht beschränkt denkend) und mit Wissen (in veritate) anbeten.[2])

Ähnlich lehrt der hl. Paulus: Quia Dominus Spiritus est, ubi autem Spiritus Domini est, ibi libertas est.[3]) Auch er unterscheidet das Geistsein, die Natur, von dem (Herr), dessen diese Natur ist. Die Unendlichkeit liegt ausgedrückt in den Worten: Dominus Spiritus est; die Sache (res[4]), der dieser Geist zugehört, in den Worten: Spiritus Domini; seine Tätigkeit (officium): ibi libertas est. Der hl. Geist ist nämlich überall (d. h. mit unbeschränkter Freiheit tätig), da er die Propheten erleuchtet, den Johannes im Mutterleib heiligt, den Aposteln und übrigen Gläubigen zur Erkenntnis der Wahrheit geschenkt wird.[5]) Seine Aufgabe ist ja, wie die Schrift lehrt[6]), sich mit den Gläubigen gewissermaßen zu verbinden (foedere) und, hiedurch ihnen

---

[1]) l. c.
[2]) de trin. II, 31.
[3]) 2. Cor. 3, 17.
[4]) de trin. VIII, 22; cf. S. 26.
[5]) de trin. II, 32.
[6]) Joh. 7, 12; 16, 12; 14, 16; 17.

zu Hilfe kommend, betreffs der Schwierigkeiten des Glaubens sie zu erleuchten.[1])

So erklärt Paulus selbst die Wirksamkeit und Aufgabe des hl. Geistes: die den Geist Gottes haben, sind Söhne Gottes, die Gott ihren Vater nennen dürfen[2]); im Geiste Gottes verflucht niemand Jesus, und nur in diesem Geiste kann man Jesus Herr nennen[3]); dieser Geist teilt die Charismen aus.[4]) Diesen Geist sollen wir benützen, um Gott kennen zu lernen: Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum, qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo data sunt nobis.[5]) Ohne diesen Geist haben wir zwar die Potenz, Gott zu erkennen, aber kein wirkliches Erkennen.[6]) Dieses Eine Geschenk, das in Christus ist, steht allen offen, ist überall, wird insoweit gegeben, als jemand es will und bleibt nur solange, als es jemand sich verdienen will. Dieses Geschenk bleibt bei uns bis zum Ende der Zeiten, es ist der Trost in unseren Erwartungen, es ist, wenn wir die Gnadengeschenke benützen, das Unterpfand unserer Hoffnung des Zukünftigen, es ist das Licht für unseren Geist, der Glanz unserer Seele. Diesen Geist müssen wir erbitten, verdienen und dann festhalten durch Glauben und Befolgung der Gebote.[7])

---

1) de trin. II, 32f.; in ps. 9, 1; Joh. 16, 13f; Iren. adv. haer. IV, 33, 7; Tertull. adv. Prax. 13.

2) Rom. 8, 14.

3) 1. Cor. 12, 3; Basil. de Spir. S. XVI, 38; XVIII, 47.

4) 1. Cor. 12, 4—11.

5) 1. Cor. 2, 12.

6) de trin. II, 35: Ut enim natura humani corporis cessantibus officii sui causis erit otiosa; nam oculis, nisi lumen aut dies sit, nullus ministerii erit usus; ut aures, nisi vox sonusve reddatur, munus suum non recognoscent; ut nares, nisi odor fragraverit, in quo officio erunt, nescient; non quod his deficiet natura per causam, sed usus habetur ex causa: ita et animus humanus nisi per fidem donum Spiritus hauserit, habebit quidem naturam Deum intelligendi, sed lumen scientiae non habebit.

7) de trin. II, 35; I, 37; XII, 52, 57: Daß das vom hl. Geist gebrauchte promereri kein Subordinationsverhältnis andeutet, ergibt sich aus ad Constant. I, 6, wo dieser Ausdruck in gleicher Weise von Gott gebraucht ist; cf. in ps. 129, 3.

Hiedurch sind wir also unterrichtet über die Aufgabe (officium; negotium[1]) und die Art dieses Geschenkes (conditio[2]), sowie über die Absicht, weshalb uns der Geber (munerans) es mitteilt.

„Geist“ ist also in doppelter Weise aufzufassen, essentiell: Geist ist ein unendlich freies Wesen; hypostatisch: er ist Eigentum einer res, er ist ein tätiges, ein officium ausübendes Wesen. „In diesen“ (aus II, 35 soeben zitierten) „Worten liegt auch die klarste Rechtfertigung dafür, daß Hilarius die persönliche Würde des hl. Geistes keineswegs beeinträchtigte, wenn er ihn auch in seiner Beziehung zur begnadigten Schöpfung als die Gottesgabe schlechthin verstand, in welcher die letzten Ziele Gottes jetzt verbürgt, erstrebt und einst erfüllt werden.“[3]) Ausdrücklich vindiziert Hilarius dem hl. Geiste ein persönliches Sein, wenn er das Antiochenische Symbolum von 341 kommentierend und approbierend sagt, dem hl. Geiste müsse in gleicher Weise, wie dem Vater und dem Sohne, ein Sein zukommen[4]); wenn er betont, man solle auch ihn, wie Vater und Sohn, in seinem spezifischen Sein denken[5]), und man dürfe ihn deswegen, weil der Sohn die Sendung des hl. Geistes auf den Vater beziehe, nicht mit dem Sohn konfundieren, da der Sohn ihn schicke[6]); ebensowenig sei eine Identifizierung mit dem Vater gestattet.[7])

Hieraus ergibt sich auch die Verwerfung des Irrtums, der hl. Geist sei ein Teil des Vaters. Dies ist ausgeschlossen, einmal weil der hl. Geist, wie er einen eigenen Namen besitzt, so auch seine bestimmte Tätigkeit in der Reihe der trinitarischen Personen hat; dann, weil doch

---

[1]) de trin. II, 33; 34; 1; de synod. 55.
[2]) de trin. II, 33.
[3]) Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes, 244.
[4]) de synod. 32.
[5]) de trin. II, 3; 5.
[6]) de synod. 54.
[7]) de synod. 53.

vom unveränderlichen Vater und Sohn sich nichts abtrennen kann.[1])

Der Unterschied zwischen Geist als Natur und Person ist jedoch nicht real zu fassen; sachlich ist zwischen beiden kein Unterschied, wie Hilarius betont, wenn er sagt, daß, wenn Gott der Geist im Geiste angebetet werden müsse, er in sich selbst angebetet werde[2]); oder daß der Geist, der vom Vater ausgeht und vom Sohne gesandt wird und den er zunächst als Natur betrachtet[3]), derselbe Geist sei, der als Geist Christi und Gottes Christus von den Toten auferweckt[4]); in den Gläubigen wohnt[5]); der die Charismen verteilt und in dem sie verteilt werden.[6])

Welches ist endlich der Grund dieses Geistes? Ist auch diese Frage beantwortet, dann ist nach Hilarius die Lehre über den hl. Geist abgeschlossen: Habemus igitur doni istius causam, habemus effectus, et nescio quid de eo ambiguitatis sit, cujus in absoluto sit et causa, et ratio, et potestas.[7])

Hilarius antwortet, der hl. Geist sei, wie Alles, aus dem Vater durch den Sohn. Somit steht die Ursache, die Art seines Seins (Spiritus Dei), seine Proprietät (donum) und Wirksamkeit (donum fidelium) fest, und wem diese Darlegung nicht gefällt, dem werden die Propheten und Apostel nicht gefallen, die überhaupt nur dessen Sein (quod esset) betonen, und wenn ihnen dieses (das Sein des göttlichen Geistes) mißfällt, dann mißfällt ihnen auch Vater und Sohn (mit der Leugnung der Natur des Vaters und Sohnes ist die Leugnung ihrer Persönlichkeit gegeben).[8])

Hiemit hält Hilarius die Lehre über die dritte göttliche

---

[1]) de synod. 55; Clem. Al. strom. V; Basil. homil. 24, 4.
[2]) de trin. II, 31.
[3]) cf. S. 100 f.
[4]) cf. S. 101 f.
[5]) cf. S. 102 f.
[6]) cf. S. 103 ff.
[7]) de trin. II, 34.
[8]) de trin. II, 29.

Person für erledigt (de trin. II, 29—35). Er behandelt jedoch im Verlauf der Entwickelung des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn manche Fragen noch eingehender. Zunächst die Prozession des hl. Geistes.

II. Spezielle Fragen: 1. Die Prozession des hl. Geistes.

Das Sein des Vaters ist esse, das einfache, geistige Sein, kurz der Geist. Dieses Sein, weil schlechthin Sein, schließt jegliches Sein in sich und ist daher Prinzip von allem Sein.[1]) Dieses Prinzipsein schafft (praeparat) sich der Vater selbst von Ewigkeit her.[2]) Daher gehört es dem Vater, ist es sein Eigentum (tuum; res).[3]) Der Vater ist somit das principium quod (ex quo) dieses Seins, dieses dagegen principium quo. Daß dieses principium quo, der göttliche Geist, vom Vater ausgeht, lehrt die hl. Schrift: Qui a Patre meo procedit. Denn dieses Hervorgehen ist von einem solchen der Natur zu verstehen, wie sich aus den Worten ergibt: Cum venerit advocatus ille, quem ego mittam vobis a Patre[4]): der Sohn schickt Etwas vom Vater. Es frägt sich nun, ob dieses etwas Accidentelles[5]) oder etwas Ausgesandtes (dimissum) oder etwas Gezeugtes (genitum) ist, nam horum necesse unum aliquid significet, quod a Patre missurus est.[6]) Etwas Accidentelles (acceptio) ist es nicht; denn der hl. Geist geht ja aus dem Vater hervor, wird also von ihm nicht erst erhalten.[7]) Ist es nun etwas Gezeugtes, d. h. zunächst eine Person, ist es

---

[1]) cf. S. 58.

[2]) cf. S. 66 f.

[3]) de trin. XII, 55.

[4]) Joh. 15, 26.

[5]) de trin. VIII, 19: acceptum; so faßt Hilarius accipere stets auf, wenn er es vom Sohne negiert, wie er es sofort tut: non est acceptio; cf. de trin. II, 20; VII, 23.

[6]) de trin. VIII, 19.

[7]) l. c. (Spiritus) a Patre procedit: jam non est acceptio, ubi demonstrata processio est.

der Sohn? Allein vom Sohn empfängt er; also kann es der Sohn nicht sein. Was empfängt oder nimmt der Geist jedoch vom Sohn? Hilarius expliziert das genau de trin. IX, 73; dazu ib. IX, 31: der Geist nimmt vom Sohne, und zwar deshalb, weil alles, was des Vaters ist, sein ist. Er nimmt also vom Sein des Sohnes. Nun kann aber unter diesem Sein nur die göttliche Natur verstanden werden, weil der hl. Geist, Gottes Geist, sicher nicht von den Kreaturen nimmt. Somit empfängt der Geist vom Sohne die göttliche Natur. Das dimissum und procedere ist sonach als Entsenden einer Natur, als Ausgang von etwas Existierendem (consistentis[1]), nicht als Hervorgang einer gezeugten Person zu verstehen[2]), und darum, so argumentiert Hilarius fort, vermögen Vater und Sohn der Natur nach Eins zu sein für den Fall, daß dieser Geist, diese Natur, ebenso vom Sohne ausgeht oder doch empfängt, wie vom Vater. (Das ist offenbar der Gedankengang de trin. VIII, 19f. im Zusammenhalt mit ib. IX, 73 u. 31.)[3]) Sonach ist der hl. Geist nicht gezeugt, sondern dimissum.[4]) (Der Grund, weshalb Hilarius den Geist für nicht gezeugt hält, liegt also darin, daß er als terminus der göttlichen Tätigkeit zunächst nicht als Person, sondern als Natur, zunächst nicht als etwas in se Bestehendes, sondern als etwas Mitteilbares — donum — gedacht werden muß.[5]) Daher knüpft Hilarius an de trin. VIII, 19 bald die Stellen an, in denen der hl. Geist, als den Gläubigen mitgeteilt, in ihnen wohnend und wirkend erscheint).[6])

---

[1]) de trin. VIII, 19: consistere = existere; cf. ed. maur. II, 442g.

[2]) de trin. l. c.

[3]) Wegen des Gesendetwerdens erscheint der hl. Geist keineswegs als Diakonos des Sohnes. Harnack, Dogmengesch. II, 276; Suarez, de trin. X, 1, 5.

[4]) de trin. VIII, 19; XII, 55.

[5]) Da der Sohn ebensowohl Sohn der Liebe ist, wie der hl. Geist Geist der Liebe, so liegt der Unterschied beider Personen offenbar darin, daß jener die personifizierte, dieser die mitteilbare Liebe des Vaters ist.

[6]) cf. S. 102f.

Diesen Geist gibt der Vater, wie wir gesehen haben, dem Sohne; er ist darum datio[1]); donum; er ist das Leben, das der Sohn festhaltend genießt.[2]) Weil somit der Sohn das ganze Sein des Vaters besitzt, so muß man, sagt Hilarius, nach Christi Lehre bestimmt daran glauben, daß der hl. Geist auch vom Sohne ausgehe. Nur um gegen Andersdenkende zu argumentieren und die absolute Natureinheit zwischen Vater und Sohn gegen alle Einwendungen festzustellen, macht er die Bemerkung, man müsse, auch wenn man betreffs des Ausganges vom Sohn anderer Meinung sei, doch sicher zugeben, daß der Geist, nachdem er vom Sohne empfange, auch vom Vater empfange, da ja der Geist eben deshalb vom Sohne empfangen könne, weil auch dem Sohne gehöre, was des Vaters sei.[3])

Wie der Vater, so bereitet (praeparat) mit ihm auch der Sohn sich seinen Geist[4]); hat, weil er ihn vom Vater sendet[5]), Macht über ihn[6]), und daher sind beide zusammen Urheber (auctores[7]) des Einen Geistes, so jedoch, daß, weil der Sohn ihn vom Vater schickt, der Vater aus sich, der Sohn infolge der Zeugung Urheber (auctor; largitor; munerans[8]) zu sein vermag.[9]) Daher ist der hl. Geist, wie Alles, aus dem Vater durch den Sohn[10]); geht vom Vater, als dem Un-

---

[1]) de trin. IX, 31.

[2]) de synod. 14: qui vita utitur. Der hl. Geist ist also donum nicht nur für die Gläubigen, sondern zunächst donum des Vaters für den Sohn. Kleutgen, Theol. der Vorzeit I, 286.

[3]) de trin. VIII, 19 f.

[4]) cf. S. 79; 231.

[5]) Hilarius hält die Begriffe Senden und Empfangen nicht auseinander, wie Langen l. c. meint. Daher bildet Empfangen nicht gleichsam den mittleren Begriff zwischen Ausgehen und Gesandtwerden. Ruiz, disp. 67. sect. 2. n. 2; sect. 8. n. 2; disp. 110. sect. 4. n. 15.

[6]) de trin. VIII, 19.

[7]) de trin. II, 29.

[8]) de trin. II, 4; II, 33.

[9]) de trin. VIII, 20.

[10]) de trin. II, 29; 55; 56; 57; Tertull. adv. Prax. 4.

gezeugten, aus; wird vom Sohn gesandt.[1]) So ist er sein (des Vaters) Geist, wie der Gezeugte des Vaters Sohn.[2]) Hilarius denkt sich, auch wenn er Vater und Sohn auctores des hl. Geistes nennt, beide dennoch als Ein Prinzip desselben. Es ist eben der Sohn, wie immer, das persönliche Prinzip (per quem) des Vaters. Daher ist es nicht notwendig, wenn auch korrekt, mit Thomas, S. q. 36. art. 4. ad 7., auctores adjektivisch, als prinzipiierende Personen, nicht substantivisch, als Prinzipien, aufzufassen[3]); der Vater ist eben auctor ex quo; der Sohn auctor per quem.[4]) Auch kann man nur in sehr uneigentlichem Sinne sagen, Hilarius denke sich die Prozession des hl. Geistes als ein Hindurchgehen desselben durch den Sohn[5]) oder als ein Herausgehen aus dem Vater vermittels (kraft) des Sohnes: Hoc ergo voluit significare Hilarius, distinctionem faciens in locutione, ut ostenderet in Patre esse auctoritatem.[6]) Dicit Hilarius 12. de Trin., quod Spiritus Sanctus est a Patre per filium, quia haec praepositio per notat medium, sed non eo modo, quo medium sumitur in creaturis, quoniam ibi notat gradum majoris et minoris, quae in divinis locum non habent.[7]) Daß Hilarius sogar schreibe, der hl. Geist gehe mehr vom Vater als vom Sohne aus, imputiert ihm Abälard in vollständig grundloser Weise.[8])

---

[1]) de trin. XII, 55: de synod. 53; 54.

[2]) de trin. XII, 55.

[3]) cf. Biel 1. dist. 12. q. 1; Estius 1. dist. 12. § 2; Suarez, de trin. X, 7, 3; Vasquez, disp. 155, 5; Salmantic. de trin. 15, 2, 12; Hurter, opusc. ser. alt. IV, 66.

[4]) de trin. II, 29.

[5]) Langen, Die trinit. Lehrdifferenz, 24.

[6]) Lomb. 1. dist. 12, 2.

[7]) Dionys. Carth. 1. dist. 12, q. 1; Alex. Al. S. 1. q. 46. m. 6; Thom. 1. dist. 12. q. 3; de pot. q. 10. art. 4. resp. S. 1. q. 36. art. 3; Duns Scot. 1. dist. 12. q. 2; Vasquez, disp. 146, 6; Petav. de trin. VII, 111; Kuhn, Dogm. II, 299; 483; Hergenröther, Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, 225 ff.

[8]) Abälard, theol. christ. IV (Martène, thes. V, 1335).

2. Der hl. Geist als principium quo.

Geht der hl. Geist vom Vater durch den Sohn aus, sind diese das Eine principium quod desselben, so ist hingegen dieser das persönliche principium quo, die Natur, durch die [1]), in der [2]), aus der [3]) Vater und Sohn wirken. Daher kommt es auch, daß Hilarius den hl. Geist so vielfach nicht aktiv einführt, sondern als donum schlechthin behandelt. Damit schließt er, wie wir gesehen haben, die Tätigkeit desselben nicht aus. Als essentielles principium quo ist er der Geist, in dem Alles geschieht; als persönliches principium quo der Geist, der Alles tut. [4]) Daher bildet die anscheinend passive Betrachtung des hl. Geistes keinen Grund zu der Annahme, Hilarius habe von ihm subordinatianisch gedacht. [5])

Hiedurch löst sich auch die Frage, ob Hilarius unter hl. Geist, wie etwa andere Väter, bisweilen und zwar sensu recto den Vater oder Sohn verstehe, wie ed. maur. [6]) eingehend zu beweisen sucht. Allein es ist kein Grund zu dieser Annahme vorhanden. [7]) Hilarius unterscheidet nicht bloß, wie wir gesehen haben, den hl. Geist vom Vater und Sohn, sondern gibt auch den Grund an, unter welcher Rücksicht sie Geist genannt werden können. [8]) Ferner weist er darauf hin, daß Vater und Sohn auch Geist Gottes genannt werden können, dann nämlich, wenn die Wirksamkeit ihrer Natur hervortritt: Haec enim videntur non ambigue vel Patrem significare, vel

---

1) de trin. VIII, 39.

2) l. c.; in Matth. 12, 17.

3) in Matth. 12, 15.

4) cf. S. 107 f. Die gleichen Gedanken über den hl. Geist finden sich in den 3 Büchern des Didym. de Spir. S. z. B. II, 514.

5) Baltzer, Die Theol. des hl. Hil. 51; cf. Aug. de trin. XV, 19, 36.

6) praef. Bd. I, nn. 57—68; Wirthmüller, Die Lehre des hl. Hilarius v. P. über die Selbstentäußerung, 51 f.; Baltzer, l. c. 46.

7) Schell, Das Wirken etc. 341.

8) cf. S. 109 f.; 238 f.

Filium, virtutem tamen naturae manifestantia.[1]) Die göttliche Natur aber, der Geist, als wirksam betrachtet, ist die Person des hl. Geistes. Folglich will Hilarius sensu recto unter Geist Gottes nur die Person des hl. Geistes; den Vater und Sohn aber nur sensu obliquo darunter verstanden wissen, eine Unterscheidung, die er ausdrücklich macht.[2])

Muß man jedoch nicht wenigstens bei der Inkarnationslehre des Heiligen den Geist Gottes vom Sohne verstehen?[3]) „So: Spiritus Sanctus desuper veniens virginis interna sanctificavit, et in his spirans (quia ubi vult, Spiritus spirat) naturae se humanae carnis immiscuit, et id quod alienum a se erat, vi sua ac potestate praesumsit. II, 26. — X, 16 bemerkt Hilarius zu Joh. 3, 13: Quod de coelo descendit, conceptae de spiritu originis causa est; dagegen sagt er am Ende desselben Kapitels: et caro non aliunde originem sumserat quam ex Verbo. Hinwiederum cap. 17: originem ejus ex supervenientis in Virginem sancti Spiritus aditu testatus est und cap. 18: ipse enim corporis sui origo est ... assumpti per Verbum corporis est professio, während er dasselbe Kapitel mit den Worten schließt: ut ... et conceptae ex Spiritu Sancto et natae ex Virgine carnis intelligatur assumtio. Vergl. noch Comment. in Matth. cap. II. no. 5: per Verbum caro factus; und cap. III. no. 1 (Matth. 4, 1) significatur libertas Spiritus Sancti, hominem suum jam diabolo offerentis; cf. ibid. no. 3. Tract in LXI Psalm no. 2: postea quam Dei Spiritum, Dei Virtutem, Dei Sapientiam, Dei Filium et unigenitum Deum ... hominem natum esse cognoverit.“[4])

---

[1]) de trin. VIII, 23.

[2]) cf. S. 109 f.; Tertull. adv. Prax. 26: Si spiritus Dei Deus, tamen non directo Deum nominans, portionem totius intelligi voluit, quae cessura erat in filii nomen.

[3]) de synod. 85 zählt Hilarius selbst die Frage, wie es denn zu verstehen sei, daß die hl. Schrift den Sohn durch den hl. Geist geboren und ihn doch zugleich den Sender desselben heiße, zu den leicht mißzuverstehenden Partien derselben.

[4]) Aus Baltzer l. c. 46.

Allein alle diese Stellen lassen sich sehr einfach erklären, wenn man die Gedanken des Hilarius festhält. Der Sohn ist das principium quod (per quem); der hl. Geist, als virtus naturae, das persönliche principium quo, und so will Hilarius betreffs der Inkarnation sagen, sowohl der Sohn, als auch der hl. Geist habe jeder in seiner Art sie bewirkt. Dies gilt auch von dem Ausdruck: et Altissimi virtus virtutem corporis, quod ex conceptione Spiritus virgo gignebat, admiscuit[1]), wo unter Altissimi virtus die dem Höchsten (Vater) gehörende Geisteskraft der dritten Person zu verstehen ist; denn Hilarius sagt ganz ähnlich, neque homo factus Deus esse desineret, ... non intelligentes (die Arianer), nonnisi ex veri Dei virtute esse, ut, quod non esset, esset; de trin. V, 18.

Daß Hilarius bei der Bildung des Leibes Christi die Tätigkeit des hl. Geistes so sehr betont, geschieht deshalb, um die Schwäche und Leidensfähigkeit des Leibes nicht als eine in fleischlicher Abstammung notwendig liegende Folge der Sünde, sondern als eine infolge geistigfreier Abstammung freiwillig gewollte hinzustellen[2]): Collatis igitur dictorum atque gestorum virtutibus, demonstrari non ambiguum est, in natura ejus corporis infirmitatem naturae corporeae non fuisse, cui in virtute naturae fuerit omnem corporum depellere infirmitatem; et passionem illam, licet illata corpori sit, non tamen naturam (Naturzwang) dolendi corpori intulisse: quia quamvis forma corporis nostri esset in Domino, non tamen in vitiosae (sündhafter) infirmitatis nostrae esset corpore, qui non esset in origine, quod ex conceptu Spiritus

---

[1]) de trin. X, 44; Marius Victor. adv. Ar. II, 57.

[2]) Dies ist der Grundgedanke des Kirchenlehrers bezüglich der Leidensfähigkeit Christi. Die beseelte Materie, also auch der Leib Christi, hat zwar die Fähigkeit zu leiden; diese Fähigkeit aber wird nicht actualisiert, wo eine Sünde sich nicht findet. Daher war es bei Christus unmöglich, daß ihm geschaffene Ursachen, seien es solche in ihm oder außer ihm, Schmerzen bereiteten; das konnte nur die geistige Kraft des Logos; vergl. Beck, Kirchl. Studien u. Quellen, 82ff.; Ambros. de poenit. I, 3, 12 f.

Sancti Virgo progenuit: quod licet sexus sui officio genuerit, tamen non terrenae conceptionis suscepit elementis. Genuit enim ex se corpus, sed quod conceptum esset ex Spiritu (durch Geisteskraft); habens quidem in se sui corporis veritatem, sed non habens naturae infirmitatem (naturnotwendige Schwäche): dum et corpus illud corporis veritas est, quod generatur ex virgine; et extra corporis nostri infirmitatem est, quod spiritalis conceptionis sumsit exordium.[1]) Non est itaque in ea natura, quae supra hominem est, humanae trepidationis anxietas: et extra terreni est corporis mala, non terrenis inchoatum corpus elementis, etsi originem filii hominis sanctus Spiritus per sacramentum conceptionis invexit. Nempe et Altissimi virtus virtutem corporis, quod ex conceptione Spiritus virgo gignebat, admiscuit.[2])

Wollte man den hl. Geist als principium quod (Sohn) der Inkarnation betrachten, dann könnte man den Sohn auch für den Vater halten: Omne autem opus, quod sacris voluminibus continetur, adventu Domini nostri Jesu Christi, qui missus a Patre, a patre ex virgine per spiritum homo natus est, et dictis nuntiat et factis exprimit, et confirmat exemplis[3]); ex Spiritu scilicet et Deo (Vater) homo natus.[4]) Diese Stellen sprechen für die Anschauung, Hilarius betrachte auch bei der Inkarnation, wie immer, den Vater als principium ex quo, den Sohn daher als principium per quod, den hl. Geist als persönliches principium quo.

3. Die Perichoresis des hl. Geistes mit Vater und Sohn.

Dadurch, daß auch der hl. Geist persönlich all das tut, was Vater und Sohn wirken, ist die innigste Lebensgemeinschaft der Trinität hergestellt. Dieser Geist ist

---

[1]) de trin. X, 35.
[2]) de trin. X, 44; 21; 45; 47; Stentrup, De Verbo Incarn. 904.
[3]) Hilar. de myst. 1.
[4]) in ps. 122, 3.

es, der die Tiefen der Gottheit durchdringt[1]); er ist die Natur des Vaters und Sohnes, der Geist, der beide belebt[2]), in dem der Vater denkend Alles schafft, der Sohn sein eigen Werden und Tun erkennt[3]); er ist es, in dem sie einig sind nach all ihren Eigenschaften (universitas[4]), in ihrem Wissen und Wollen (concordia[5]); consonantia[6]) und daher auch in ihrer Liebe; gibt ja der Vater in Liebe sein Leben dem Sohne[7]); er ist das Wesensgeschenk des Vaters an den Sohn, kraft dessen sie die innigste Lebensgemeinschaft der Natur und Person nach zu führen vermögen.[8]) So haben sie ihren Genuß in diesem Geschenke; der hl. Geist ist usus in munere.[9]) In

---

[1]) 1. Cor. 2, 10; de trin. XII, 55; XI, 45.

[2]) de trin. VIII, 19ff.; cf. S. 100ff.

[3]) cf. S. 68ff.; 77ff.

[4]) de trin. II, 20; Athenag. Legat. 10.

[5]) de trin. VIII u. o.; Scheeben, Myst. 70.

[6]) de synod. 32; Thom. S. 1. q. 39. art. 2; Ruiz, de trin. disp. 103. sect. 9. n. 4; Werner, Gesch. der polem. u. apol. Lit. II, 140 meint, Hilarius finde, daß die Antioch. Synode, der das „consonantia" entnommen, zum mindesten minus accurate gesprochen habe. Allein Hilarius sagt nur, die Synode habe mit Rücksicht auf den hl. Geist die trinitarische Einheit lieber mit consonantia, als mit essentiae unitas bezeichnet. Da Hilarius diese Einheit mit Beziehung auf den hl. Geist selbst gern mit concordia, concors bezeichnet, so ist kein Grund für die Annahme Werners vorhanden. Bonav. 1. dist. 31. pars. 2. dub. 8: Ex parte consonantiae similiter verum dixerunt et irreprehensibiliter. Nam sicut per Patris et Filii nomen innuitur unitas naturae, quia Filius est connaturalis Patri, ita per Spiritum Sanctum, qui est amor, datur intelligi unitas consonantiae. Et ideo verbum non habet calumniam, et propter hoc ipsum dixerunt: et hoc vult dicere Hilarius, cum dicit, quod potius consonantiae quam essentiae: non quia utrumque non sit verum, sed quia hoc est expressius et minorem habet calumniam. — Hildeb. serm. 21.

[7]) de trin. IX, 61; in ps. 91, 6.

[8]) de trin. VII, 41; cf. S. 138.

[9]) de trin. II, 1. Munus (donum; datio) betrachtet Hilarius als die Proprietät des hl. Geistes in seinem immanenten und emanenten Verhältnis (Bonav. 1. dist. 18. art. un. q. 4; Suarez, de trin. XI, 4, 4; Franzelin, de Deo trino 579ff.). — Usus ist passivisch zu denken, indem der hl. Geist, dieses Geschenk, gebraucht, genossen wird. cf. de trin. II, 35; in ps. 2, 15; 16; 14, 16; 51, 21; 118, lit. 10, 1; S. 240f.;

diesem Geiste wirken sie auch ihre Werke nach außen, die Werke der Schöpfung[1]), der Erlösung[2]), der Heiligung der Gläubigen.[3]) In der gut geschehenen Betätigung dieses Wirkens finden sie ihr Ergötzen.[4])

Wenn nur der hl. Geist so unermeßlich — unermeßlich, weil er unbeschränkt weht, wo er will[5]) — die Tiefen der Gottheit zu erforschen vermag, dann muß dieser Geist in Gott sein, weil, was außerhalb Gott und ihm fremd ist, die unerforschliche Majestät Gottes nicht ermessen, in sie nicht eindringen kann.[6]) Daher wäre es eine Schmach, zu behaupten, der hl. Geist sei ein Geschöpf[7]), er, der empfangen

---

de synod. 14; Aug. de trin. VI, 10, 11 sagt von dieser Stelle de trin. II, 1: Est autem ineffabilis quidam complexus Patris et Imaginis, qui non est sine perfruitione, sine caritate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo — si tamen aliqua humana voce digne dicitur — usus ab illo appellata est breviter, et est in Trinitate Spiritus Sanctus non genitus, sed genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum. cf. Lomb. 1. dist. 31; 2; Alex. Al. S. 1. q. 67. m. 1; Alb. M. 1. dist. 31. art. 7; Bonav. 1. dist. 31. pars. 2. art. 1. q. 3; Thom. 1. dist. 31. q. 2. art. 1; Durand. 1. dist. 31. q. 3; Biel 1. dist. 31. q. un.; Dion. Carth. 1. dist. q. 1. Sehr gut: Estius 1. dist. 31. § 3. — Didym. de Spir. S. II, S. 507.

[1]) de trin. IV, 6; VIII, 38.

[2]) cf. S. 109 f.

[3]) cf. S. 101 f. Das gnadenreiche Wirken des hl. Geistes nach außen schildert Hilarius in mannigfacher Weise: z. B. Introd. in Ps. 1, 1, 5; in ps. 2, 6; 3, 3; 4, 17; 9, 6; 11, 1; 13, 15; 14, 1; 15, 6; 17, 3; 19, 3; 52, 6; 54, 7; 56, 6; 59, 13; 64, 14. 15; 67, 13; in Matth. 10, 2; 15, 10; 21, 4. Schell, Das Wirken etc. 341 f.; 374; 518; 545; 595.

[4]) Prov. 8, 28: delectabar; Gen. 1. quia bona sunt; de trin. IV, 20; V, 4; XII, 39; in ps. 91, 8.

[5]) Joh. 3, 8; de trin. XII, 56; Suarez, de trin. II, 5, 4.

[6]) de trin. XII, 55; XI, 45; Clem. Al. strom. VI, 18; Origen. de princ. I, 3, 4; Athan. epist. ad Serap. 17; 29; 30; Basil. adv. Eunom. III, 4; Cyrill. Al. thes. assert. 34 (M. 75, 612); Chrysost. in ps. 44, 3; Tertull. adv. Prax. 19; Ambros. de fide I, 1; II, 12; Rufin. de fide 6; Vigil. Taps. c. Varimad. II, 5 (M. 62, 402).

[7]) de trin. XII, 55; ed. maur. II, 442 f.; Hurter, opusc. ser. alt. IV, 603; ders. opusc. XIII, 14; Kahnis, luth. Dogm. I, 398 f.; Athan. de Incarn. IX; Cyrill Al. thes. VII; Gregor. Naz. or. XXXIV, 11;

werden kann als Unterpfand der Unsterblichkeit und zur Teilnahme an der göttlichen und unverweslichen

---

Basil. adv. Eunom. II, 33; homil. 24, 6; epistt. 52, 4; 125, 3; 128, 2; 140, 2; 159, 2 u. s. w.; Photius, epist. ad Mich. (Canis. II, 2, 387).

Nach den bisherigen Darlegungen, insbesondere nach den letzten Gedanken ist es irrelevant, wenn Hilarius den hl. Geist nicht ausdrücklich Gott nennt, obschon er indirekt es tut, da er das sirmische Symbolum von 343 billigt, insofern es die Annahme von drei Göttern verdammt (de synod. 36; 56).

Der Grund, weshalb Hilarius den hl. Geist nicht ausdrücklich Gott heißt, ist nach seiner Anschauungsweise klar. Gott ist ihm zunächst ein persönliches Wesen und zwar speziell der Vater, daher auch der Sohn als Abbild dieser Person. Der hl. Geist aber ist zunächst das Wesen des Vaters (und Sohnes), die Natur dieser Sache (res naturae), dessen Eigentum, und darum betrachtet er ihn als etwas zu Gott gehöriges (tuum; res tua; spiritus Dei — Domini; de trin. XII, 55), trennt ihn darum begrifflich von Gott (als Person gefaßt) und vermeidet deshalb den Titel Gott. Daß aber das Wesenseigentum Gottes nicht ungöttlich sein kann, bewies Hilarius sicher mit Stringenz.

Der Mauriner (praef. Bd. II, 12—16) verteidigt gegen Erasmus eingehend den hl. Hilarius, daß er die Gottheit des hl. Geistes deshalb nicht etwa in Zweifel zu ziehen scheine, weil er ihm nicht ausdrücklich den Namen Gott beilege.

Auffallend ist es, wie Erasmus schreiben konnte: (Hilarius) dicit ... solum Patrem deum innascibilem esse: solum filium genitum, non creatum: spiritum sanctum sic proficisci ab utraque, ut nec natus dici possit, nec tamen admittendus sit in nominis consortium (Ausgabe der Werke des hl. Hilarius praef. 6. Bl. 2. Seite), während Hilarius nie auch nur andeutungsweise so spricht (Gregor de Val. de trin. I, 24; Schwane, Dogmengesch. II, 123, Strauß, Die christl. Glaubenslehre I, 446).

Ist jedoch der hl. Geist nicht dennoch niedrigerer Art, wie der Sohn, weil Hilarius sagt (z. B. de trin. VII, 15), daß nur durch die Geburt Wesensgleichheit erzielt werden könne? (ed. maur. II, 441, e; Theol. Stud. u. Krit. 1888, 650 f.).

Allein abgesehen davon, daß sich die Betonung der Wesensgleichheit aus der Geburt recht wohl mit dem polemischen Charakter der Schrift de trin. erklären ließe, die zunächst die Homousie des Sohnes zu verteidigen hat, supponiert Hilarius, so oft er von der durch die Zeugung allein zu bewirkenden Wesensgleichheit spricht, als termini derselben einzig Vater und Sohn (z. B. de trin. VII, 14 ff.). Zudem mag der tiefere Grund, weshalb Hilarius vom hl. Geiste diese Gleichheit nicht prädiziert, darin liegen, daß nach seiner Anschauung dieser Geist spezifisch das persönliche göttliche Wesen ist, eine Besprechung

Natur.[1]) Wiewohl alles durch das Verbum gemacht ist, und Paulus das Sichtbare und Unsichtbare aufzählt, was in und durch Christus geschaffen worden, so nennt er doch den hl. Geist schlechthin nur deinen Geist. Wie man vom Sohne nur sagen kann, er sei gezeugt, so bleibt vom hl. Geiste nichts anderes zu sagen übrig, als er sei dein (des Vaters) Geist.[2])

Gemäß dem Taufbekenntnisse gehört der hl. Geist[3]) so sehr zu Gott, daß die Gottheit ohne denselben nicht vollkommen wäre.[4]) Mit ihm ist die Trinität vollendet. Die Namen Vater, Sohn und hl. Geist erhalten ihre Bedeutung, die Personen ihre Tätigkeit, die Tätigkeit eine bestimmte Ordnung[5]), und hiedurch wird die Kenntnis der Trinität ermöglicht[6]): der Vater ist der Urquell; der Sohn der Ersthervorgebrachte; der hl. Geist das, was (dabei) gegeben wird. So ist Ein Urheber, aus dem Alles; Ein Hervorgebrachter, durch den Alles hervorgebracht wird; Ein Geist, der Allen gegeben wird; jetzt ist Alles nach bestimmten Kräften geordnet: Eine Macht, aus der Alles; Ein Natur-Hervorgebrachtes, progenies, durch das Alles; Ein Geschenk für Alle, weshalb unsere Hoffnung eine vollkommene sein darf. So kann im Bekenntnis von Vater, Sohn und hl. Geist nichts

---

der Ursache dieser Gleichheit also überflüssig erschien, während der Sohn als prinzipiierte Person recht wohl noch auf den Grund seines Wesens untersucht werden mußte.

[1]) de trin. I, 36; II, 35. In dieser passivischen Wendung des Ausdrucks liegt kein Subordinationsgedanke, sondern der Beweis für die Göttlichkeit des hl. Geistes; denn zur Erreichung eines unendlichen Objektes ist ein unendliches Prinzip vonnöten. cf. S. 50.

[2]) 1. Cor. 2, 16; de trin. XII, 56; Basil. homil. de Spir. S. II, 585.

[3]) offenbar zunächst essentiell betrachtet.

[4]) de trin. I, 21; II, 1; 4; 5; II, 29; Basil. de Spir. S. X, 24; XVII, 43; epist. 125, 3; 159, 2; Gregor Naz. or. XXXI, 4; XXXIV, 8; Euseb. Gallic. de Symbol. 2.

[5]) ordo: de trin. II, 1; de synod. 55; Hergenröther, Die Lehre von d. göttl. Dreieinigkeit, 205.

[6]) dem Grundsatze des Hilarius gemäß, wonach wir von der Tätigkeit auf die Natur einer mit einem bestimmten Namen bezeichneten Hypostase schließen. cf. S. 30.

mehr fehlen: Ein Ewiger, der endlos Alles ist (infinitas in aeterno); in dessen Gebilde kommt dies Alles zum Ausdruck (species in imagine); in dessen Geschenk liegt der Genuß (von Allem — usus in munere).

So ist das Wesen gestaltet, an das wir glauben müssen: Dixerat Dominus baptizandas gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Forma fidei certa est.[1])

---

[1]) de trin. II, 5. Tertull. de bapt. 13: Lex enim tingendi imposita est, et forma praescripta. „Ite, inquit, docete nationes, tingentes eas in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti."

Inhaltsverzeichnis.

Druck von Hesse & Becker in Leipzig.

